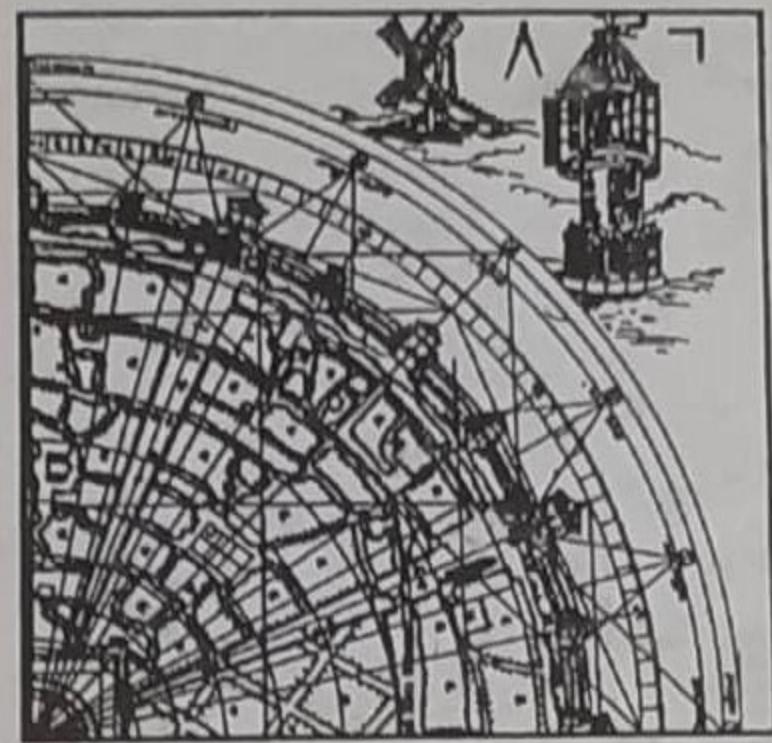


POLIS

Revistă de științe politice



Vol.4 - Nr.4/1997

EPISTEMOLOGIA ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE ȘI POLITICE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

RELEVANȚA EXPERIENȚEI EPISTEMOLOGICE PENTRU TEORIA POLITICĂ

JOSEPH RAZ

LIBERALISM, SCEPTICISM ȘI DEMOCRAȚIE

MIHAELA CZOBOR

RAȚIONALITATEA CONSTRUCTIVĂ: O ALTERNATIVĂ PENTRU TEORIA POLITICĂ?

DRAGOȘ ALIGICĂ

MODELE ALE OMULUI ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE

ALEXANDRU ZUB

ISTORIA SUB SEMNUL INTEROGAȚIEI

MIHAIL-RADU SOLCAN

NOTE DESPRE EPISTEMOLOGIA SOCIALĂ APLICATĂ

FILOZOFIE POLITICĂ

CRISTIAN PREDA

CETATEA LUI DESCARTES

AURELIAN CRĂIUȚU

TOCQUEVILLE ȘI GÎNDIREA POLITICĂ A DOCTRINARILOR FRANCEZI

CAMIL UNGUREANU

FILOZOFIA TÎRZIE A LUI WITTGENSTEIN ȘI CONSERVATORISMUL

DEZBATERE:
ŞAPTE TEME DE
POLITICĂ
ROMÂNEASCĂ ÎN
VIZIUNEA UNUI AUTOR
ROMÂN

RADU CARP

O DEFINIRE A OBIECTULUI
ŞTIINȚEI POLITICE
ROMÂNEȘTI

CRISTIAN PREDA

CINCI ÎNTREBĂRI DESPRE
ŞTIINȚA POLITICĂ
ROMÂNEASCĂ

IULIA MOTOC

ŞTIINTA POLITICĂ ȘI
POLITICA: WERTFREIHEIT
ȘI GENEALOGIE

RECENZII

ROBERT NOZICK

ANARHIE, STAT ȘI UTOPIE

JURGEN HABERMAS

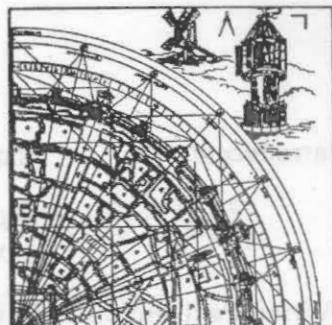
JOHN RAWLS

DÉBAT SUR LA JUSTICE
POLITIQUE

ERNEST GELLNER

RELATIVISM AND THE
SOCIAL SCIENCES

POLIS



ISSN: 12219762

© IMAS-SA 1996

Abonamente 1998:

Persoane: 60.000 lei pe an (25 USD)

Instituții: 100.000 lei pe an (50 USD)

Cheltuielile poștale incluse

Cont: BRCE S.A., Sucursala Dorobanți

3008.08.008.7898.0000.9 (lei) IMAS-SA, POLIS

4608.08.008.7898.3000.8 (USD) IMAS-SA, POLIS

Manuscisele propuse pentru publicare sau volumele trimise pentru recenzare vor fi adresate redacției. Studiile (între 10 și 30 pagini) vor fi dactilografiate la două rânduri, cu un scurt rezumat în limba engleză. Notele și bibliografia vor fi incluse la sfîrșitul studiului. Articolele nepublicate nu se restituie autorilor. Drepturile de publicare sunt rezervate.

Librăriile unde puteți găsi revista POLIS

- Librăriile Humanitas din București și provincie.

În București:

- Librăria Academiei, București, Calea Victoriei 12;
- Librăria din interiorul Facultății de Drept, Bd. Kogălniceanu 24;
- Librăria All-Cardinal 2000, Bd. Kogălniceanu 95A;
- Fundația Cărții, Bd. Ana Ipătescu 3.

În țară:

- Brașov: • Librăria Universității, str. Universității 3;
Cluj: • Librăriile VED, str. Heltai 59;
Iași: • S.C. San Vialy, Bd. Independenței 22.

Această revistă este editată cu sprijinul:

FUNDATIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Revistă de științe politice

Editor

Redactor șef

Secretar de redacție

Colegiu editorial

Vol. 4 - Nr.4/1997

IMAS-SA

Călin Anastasiu

Filon Morar

Aurelian Crăiuțu

Pavel Câmpeanu

József Lörincz

Dan Pavel

Alfred Stepan

G.M. Tamás

Stelian Tănase

Alin Teodorescu

Vladimir Tismăneanu

George Voicu

Responsabili de rubrici

economie politică

drept și relații internaționale

filozofie politică

instituții și sisteme politice

recenzii

Adresa

Calea Plevnei nr. 136,
sector 6, București,
România
C.P. 56-52, 77750 București
Telefon: (401) 211 52 70
 (401) 211 69 99
Fax: (401) 211 62 07
Email: office@imas.sfos.ro

Difuzare:

Daniela Stoicescu
Telefon: 638 39 55

Cuprins

Introducere	Raționalitatea politică, pariu lumii moderne?	3
<i>Epistemologia în științele sociale și politice</i>		
Adrian-Paul Iliescu	Relevanța experienței epistemologice pentru teoria politică	5
Joseph Raz	Liberalism, scepticism și democrație	31
Mihaela Czobor	Raționalitatea constructivă: o alternativă pentru teoria politică?	57
Dragoș Aligică	Modele ale omului în științele sociale	70
Alexandru Zub	Istoria sub semnul interogației	84
Mihail-Radu Solcan	Note despre epistemologia socială aplicată	93
<i>Filosofie politică</i>		
Cristian Preda	Cetatea lui Descartes	99
Aurelian Crăiuțu	Tocqueville și gîndirea politică a doctrinilor francezi	112
Camil Ungureanu	Filosofia tîrzie a lui Wittgenstein și conservatorismul	136
<i>Dezbaterile: Șapte teme de politică românească în viziunea unui autor român</i>		
Radu Carp	O definire a obiectului științei politice românești	150
Cristian Preda	Cinci întrebări despre știința politică românească	154
Iulia Motoc	Știința politică și politica: <i>Wertfreiheit</i> și genealogie	159
<i>Recenzii</i>		
Emanuel-Mihail Socaciu	Robert Nozick, <i>Anarhie, stat și utopie</i>	167
Mihaela Czobor	Jurgen Habermas et John Rawls, <i>Débat sur la justice politique</i>	174
Mara Marin	Ernest Gellner, <i>Relativism and The Social Sciences</i>	179
<i>Note despre autori</i>		
		187

Raționalitatea politică, pariu lumii moderne ?

Marea Miză a lumii moderne, într-un imaginar pariu al acestia cu ea însăși în ceea ce privește instituirea unui spațiu politic ca spațiu al libertății, stării de majorat și autonomiei, ca spațiu al exercitării publice a rațiunii fiecărui individ, este însăși rațiunea umană, puterile și slăbiciunile acesteia. De la proiectul Iluminist al modernității pînă la definirea condiției post-moderne și la contestarea foucauldiană a existenței vreunei identități între rațiunea umană și unul sau altul dintre multiplele posibile sensuri ale raționalității, aceeași problemă concentreză orizontul discursurilor filosofice, orizontul disputelor și ale dezbatelor contemporane: problema statutului rațiunii umane și cea a sensurilor raționalității. Dacă ar fi să se traseze un spațiu al continuității și unității în cuprinsul gîndirii filozofice moderne, atunci acesta nu ar putea fi trasat decît la nivelul problematicii sensurilor raționalității. De la raționalitatea critică kantiană, trecînd prin cea speculativă hegeliană, prin cea genealogică nietzscheană, și pînă la raționalitatea constructivă a unor gînditori ca Habermas și Rawls, ceea ce preocupă gîndirea filozofică modernă este încercarea de a contura un cîmp al modelelor raționalității.

Dacă, aşa cum consideră Habermas, filosofia modernă a devenit o

însă o asemenea abordare a omului, dintr-o perspectivă precum cea modernă, care aducînd în prim plan practicul sparge unitatea metafizică a lumii într-o pluralitate de arhitectonici locale, care numai împreună dau relief și adîncime existenței umane, riscă să se dizolve, post-modernist, în absența unei cuprinderi globale, a unui spațiu care să adune toate

aceste ordini contextuale, toate aceste felii ale umanului într-o structură complexă și, în același timp, unitară. Dacă filosofia a fost exilată din cetatea modernă, atunci alternativa pentru dobândirea unei viziuni a întregului nu mai este, dacă i-am dat crezare lui Leo Strauss, decât politicul, viața în cetate, printre și cu ceilalți.

Miza modernă a rațiunii devine astfel miza modernă a vieții în comun ca unica șansă de a accede la viziunea întregului. Un asemenea mod de a înțelege lucrurile răsfringe asupra politicului o demnitate și o responsabilitate care îl scoate de sub impactul modern al instrumentalului, aducîndu-l un pas mai aproape de modul elin de a înțelege deschiderea acestei sfere a existenței împreună cu ceilalți. Dacă politicul este unul dintre

modurile moderne, într-o lume post-metafizică, de a accede la întreg, el este, în același timp, și cel care aduce împreună toate celelalte ipostaze ale umanului: morală, socială, istorică, culturală. Politicul este răspîntia din umbra căreia vederea întregului mai poate fi accesibilă pentru moderni. Situîndu-ne la aceeași răscruc, am încercat în paginile ce urmează să trasăm cîteva dintre traectoriile și direcțiile pe care le deschide gîndirea politică modernă în ceea ce privește șansa politicului de a juca un dublu rol: de întruchipare paradigmatică a rationalității în lumea modernă și de înglobare a celorlalte dimensiuni ale umanului, prin care realitatea politică dobîndește relief, conținut, sens și situare spațială și temporală.

M. C.

Adrian-Paul Iliescu

Relevanța experienței epistemologice pentru teoria politică *

The aim of this paper is to illustrate the fact that the experience accumulated by contemporary philosophy of science is remarkably relevant to political theory. The main idea is that the political arrangements promoted and defended by doctrines like liberalism are nothing but theoretical models which are expected to be applicable in diverse social contexts. If that is true, then several epistemological approaches, as different as the structuralist theory of science (the so-called 'Sneed-Stegmüller approach') and the historical approach of Thomas Kuhn could tell us a lot about the limits and the particularities of political models. The following arguments are intended to show how epistemological conclusions can be used in an evaluation or a critique of standard political models, such as the 'free-market' model or the model of maximized individual freedom, and to prove that such an approach can detect interesting, although ignored suppositions of the corresponding political theories.

Cu siguranță că mulți politologi vor accepta ideea relevanței analizelor epistemologice pentru știința politică, dar majoritatea lor vor amenda această idee, presupunînd că ar fi vorba exclusiv de o relevanță *metateoretică*: că, prin urmare, analizele epistemologice pot spune ceva interesant despre structura și particularitățile conceptuale ale teoriilor politice, dar nu și ceva valoros despre fenomenele, soluțiile sau modelele politice însele. Cu alte cuvinte, se va susține spontan teza utilității pur instrumentale a abordării epistemologice: aceasta poate reprezenta un mijloc de înțelegere și opti-

mizare a doctrinelor politice, de organizare logică și perfecționare conceptuală a lor, dar în nici un caz ea nu poate contribui la rezolvarea problemelor *de fond* cu care se confruntă gîndirea politică; epistemologia va ajuta la pregătirea instrumentelor gîndirii politice fără a interveni direct în descifrarea spinoaselor fenomene politice aflate în dezbatere.

Acest punct de vedere curent poate fi însă combătut (așa cum se va încerca și în cele ce urmează) prin indicarea modului în care experiența epistemologică acumulată poate furniza nemijlocit linii originale de argumentare politolo-

* Acest articol preia anumite fragmente din vol. *Liberalismul între succese și iluzii*, în curs de apariție la Editura ALL.

gică. Posibilitatea acestui transfer de experiență intelectuală este explicată de faptul că interpretările, modelele, soluțiile (privind diversele aranjamente sociale sau instituționale) vehiculate de teoriile politice nu sunt nimic altceva decât abstracții ale căror presupozitii ascunse, modalități de funcționare și limite devin vizibile mai ales în lumina analizei epistemologice. Odată ce epistemologia pune sub raza reflectorului gîndirii supozitiile tacite, trecute cu vederea, omisiunile argumentative, analogiile subînțelene, premisele luate ca firești și neproblematice sau paradigmale conceptuale pe care se bazează soluțiile avansate de teoriile politice, limitele de aplicabilitate și deficiențele acestor soluții, deseori chiar lipsa lor completă de valabilitate, devin limpezi. Modelele de aranjament social sau instituțional propuse de politologie se confruntă cu faptele (sociale, politice, comportamentale) într-o manieră care nu este complet diferită de aceea în care modelele abstracte ale științelor naturii se confruntă cu faptele și evidența empirică procurată de cercetarea fenomenelor naturale; ca atare, bogatul material intelectual acumulat de epistemologia științelor naturii și de epistemologia generală poate ajuta la depistarea precoce a unor elemente vulnerabile ale modelelor abstracte construite de teoria politică și, prin aceasta, poate contribui la corectarea unor erori de interpretare, a simplificărilor teoretice nejustificate, etc. Reflecția metateoretică (asupra conceptelor, modelelor și a structurilor, tipurilor de argumentare) poate conduce astfel la concluzii de fond, importante și fertile, asupra fenomenelor reale (în spătă, a celor politice) ce constituie obiectul modelării și interpretării.

Pentru a ilustra modul în care reflexiile epistemologice se pot insera în

argumentarea de fond privind limitele unor modele sau aranjamente politice, un bun exemplu se dovedește a fi dezbaterea contemporană provocată de anumite teze tranșante ale liberalismului radical sau libertarianismului. Concentrarea asupra acestui caz de dezbatere politică poate fi justificată prin importanța liberalismului, probabil cea mai semnificativă și mai perenă dintre doctrinele politice ale modernității. Liberalismul are însă multiple variante și nuanțe, dintre care unele se expun, prin radicalismul tezelor lor, unor critici și aprecieri aspre. Parte din argumentele ofensive aduse în acest sens se pot fundamenta pe concluzii epistemologice.

Nu este de mirare că experiența filozofiei cunoașterii și a epistemologiei poate spune ceva esențial pentru înțelegerea limitelor și a componentelor vulnerabile ale liberalismului radical. S-a constatat deja, de către mai mulți teoreticieni contemporani, că există un puternic filo-rationalist și iluminist al gîndirii liberale. În măsura în care libertarianismul sau alte poziții liberale extrem de radicale se dovedesc tributare unor idei și supozitii rationaliste și iluministe tradiționale, sau unor prejudecăți intelectualiste (fundaționaliste, tehniciști etc.), epistemologia și filozofia cunoașterii, care au examinat critic și demontat aceste supozitii și prejudecăți, pot extinde aria de relevanță a concluziilor lor și la sfera ideilor sau fenomenelor politice interpretate în acest spirit, iar concluziile respective se întâlnesc cu aprecierile similare făcute de filozofi ai politicii ca Michael Oakeshott sau John Gray, ori de istorici ai ideilor ca Isaiah Berlin. Există mai multe analogii semnificative care justifică acest demers. Așa cum filozofia clasică a cunoașterii a crezut în fundamentele raționale ale cu-

noașterii, în algoritmi de descoperire a adevărului (Bacon) sau în tehnici infailibile de raționament (Descartes), filozofia politică modernă a dovedit în mare măsură atașament față de ideea unor fundamente raționale ale existenței comunitare (contractul social) sau ale organizării politice (sisteme de instituții și aranjamente apte să garanteze libertatea politică, democrația, toleranța), a unor algoritmi de instaurare a unui regim economic (piata liberă) și politic (statul minimal) optim (printre acești algoritmi numărindu-se dereglementarea, restrîngerea sferei de acțiune a statului etc.) și a unor tehnici infailibile de organizare politică (bazate pe o distincție netă public-privat, pe ideea "jocului" social liber, "arbitrat" de instituții publice, etc.).

Uneori, gînditorii moderni au manifestat un simultan interes atât față de fundamentele raționale ale cunoașterii, cât și față de cele ale unei vieți publice optime - este cazul lui Hobbes și al lui Locke, care, nu întîmplător, sunt și precursorii liberalismului clasic. Interesul mixt al gînditorilor liberali pentru știință și pentru politică nu este ilustrat doar de precuitori; același interes mixt se manifestă mai tîrziu la Herbert Spencer, J.S. Mill și Karl Popper. Ca atare, nu ar fi deloc surprinzător dacă anumite presupozitii criticabile - raționaliste, în sensul lui Oakeshott, fundaționaliste, tehniciști - s-au infiltrat din epistemologia clasică în anumite specii de liberalism radical. Cum analiza critică a acestor presupozitii sau prejudecăți a fost amplu dezvoltată de gîndirea epistemologică din secolul al XX-lea, este de așteptat ca cercetările recente de epistemologie și teoria cunoașterii să poată indica anumite puncte vulnerabile din eșafodajul conceptual și argumentativ al anumitor forme de liberalism sau liber-

tarianism. Chiar și faimosul individualism liberal - de altfel, aşa cum s-a apreciat, una din cele mai valoroase achiziții spirituale ale modernității - are un echivalent în sfera epistemologică: este împede că filozofii clasici ai cunoașterii, de la Descartes (cu al său *ego cogitans*) pînă la empiriștii logici ai secolului nostru, au tratat subiectul cunoascător ca pe un agent individual, ignorînd sau neglijînd rolul comunității în realizarea performanței cognitive, sau aspectul comunitar al acestia (reliefat, tîrziu, de istorici ai cunoașterii ca Thomas Kuhn). Disputa dintre Kuhn și epistemologii clasici este, într-un fel, o dispută între comunitarianism epistemologic și individualism epistemologic: critica făcută fictiunii subiectului cunoascător individual, care confruntă ipotezele cu faptele și decide asupra adevărului pe baza unor criterii raționale de apreciere, nu e lipsită de analogii cu critica comunitariană adusă fictiunii individului care face alegeri (politice și morale) raționale. Toate aceste paralele justifică inserarea abordării epistemologice în analiza teoriilor politice.

*

**

Liberalismul este o doctrină raționalistă, bazată pe convingerea că există *aranjamente întrinsec raționale* – principii, distincții, scheme de organizare, instituții ce corespund unor cerințe universale de raționalitate și, ca atare, funcționează bine (normal, cu succes) oriunde săt aplice corect. De aici decurge universalismul și acontextualismul liberal: de vreme ce aranjamentele raționale (adică cele liberale) săt intrinsec (prin ele însăși natura lor) funcționale și eficace, atunci contextul aplicării lor nu are decît o importanță secundară, și este deci rezonabilă speranța

că mecanismele propuse ar putea fi introduse cu succes peste tot. Tot de aici provine și iluzia posibilității algoritmizării inițiativelor de organizare socială: dacă există aranjamente intrinsec raționale, adică principii, distincții, mecanisme care funcționează rațional prin însăși natura lor, atunci aplicarea lor corectă (conform rețetei exacte sau după modelul originar) trebuie să conducă la rezultatele pozitive vizivate; există deci algoritmi prin care se pot atinge obiectivele urmărite: prosperitatea economică, bunăstarea, pacea socială, toleranța și respectarea drepturilor omului.

Principiul maximei libertăți egale, distincția dintre sfera publică și sfera privată, mecanismul pieței libere sau reglajele economice spontane tip "mînă invizibilă", idealul dreptății pur procedurale ca și idealul rawlsian de dreptate socială, modelul statului minimal apar, toate, drept aranjamente intrinsec raționale, fundamental neproblematice, a căror aplicare corectă este susceptibilă să conducă totdeauna la rezultatele sociale fericite, satisfăcătoare pentru toți membrii comunității. Cum liberalismul nu tematizează deloc limitele de aplicare ale acestor aranjamente, dificultățile sau eșecurile lor, inevitabilele defecte și consecințe negative ale funcționării lor, se instalează deseori impresia că aceste aranjamente au caracterul de *panaceu* social, de "cheie magică" a problemelor societății.

Analiștii care nu sunt însă domnați de entuziasmul raționalist liberal percep aceste aranjamente, aparent ideale, drept problematice și aflate departe de acea raționalitate intrinsecă, aptă să le facă universal funcționale și permanent eficiente.

Distincțiile pe care se axează aranjamentele raționale propuse nu sunt

clare și nete, aşa cum le prezintă în genere liberalismul, ci partiale, locale, "fuzzy". Din acest motiv, soluții liberale care, în principiu, apar drept ireproșabil raționale, aproape de neocolit, se dovedesc în practica vieții publice inaplicabile. Exemplul cel mai convingător este oferit de principiul maximei libertăți egale, sau de ideea că trebuie tolerat tot ceea ce nu lezează pe alții. Ce poate fi mai rațional decât acest principiu de toleranță, care pare să ofere fiecărui individ maximum de libertate, în condițiile în care protejează pe toți ceilalți de orice posibilă lezare a intereselor lor? Nu se întâlnesc oare aici cele mai fericite circumstanțe atât pentru individ cât și pentru comunitate?

În ciuda acestor aparențe fericite, principiul toleranței nu este intrinsec funcțional. Aplicabilitatea sa nu se datorează raționalității intrinseci ce i se atribuie, ci unui context social și cultural favorabil aplicării sale, apt, printre altele, de a clarifica cazurile de "lezare" a intereselor altora, deosebindu-le de cele în care nu poate fi vorba de aşa ceva. În absența unui atare context, a consensului necesar bunei sale funcționări, principiul toleranței devine inoperant. Un episod de răsunet care arată acest lucru s-a petrecut în anii 1995-1996 în Bavaria, unde părinții unui elev care nu era catolic au depus la Curtea Constituțională o plângere împotriva prezenței simbolurilor catolice în școlile bavareze, pretinzând că existența unui crucifix (adică, aşa cum s-au exprimat ei, a imaginii unui bărbat gol răstignit) pe peretele clasei este de natură să lezeze sensibilitatea copilului lor. Verdictul Curții a fost, inițial, în favoarea reclamanților, pentru că ulterior, în fața valului de proteste al populației catolice (majoritate în Bavaria) să fie moderat și transformat din verdict juridic deplin în simplă recomandare neobligatorie.

Exemplul indică evanescența liniei despărțitoare dintre "vătămător" și "nevătămător", sau dintre ceea ce constituie și ceea ce nu constituie o "lezare" a intereselor altor oameni. Unii membri ai comunității pot aprecia drept lezare a intereselor lor realități pe care alții nici nu le pot concepe ca atare: ceea ce pentru unii poate constitui o "vătămare", pentru alții poate reprezenta condiție a unei vieți publice normale. Nu există argumente sau temeuri neutre care să decidă obiectiv în favoarea unora sau altora: concluzia finală depinde de consensul majoritatii. În cazul de față, lucrurile sunt relativ neproblematice, deoarece foarte puțini oameni ar pretinde că simpla prezență a unui crucifix pe perete ar reprezenta o "vătămare" a intereselor lor sau o "lezare" a drepturilor pe care le au; consensul majoritatii este, fără nici o îndoială, împotriva interpretării reclamanților, care apare dreptizară și excentrică. Este însă lipsită că aceasta nu reprezintă decât o stare de lucruri contingentă, un rezultat oarecare al unei evoluții istorice care nu era cîtuși de puțin inevitabilă, dar care a făcut ca oamenii să nu accepte acea interpretare; se poate însă oricînd întîmpla ca lucrurile să evolueze în sensul opus, ajungîndu-se astfel la situația în care majoritatea ar decide că reclamantul avea dreptate.

Concluzia unor situații de acest fel - care, de fapt, nu sunt izolate și nesemnificative, ci frecvente și importante pentru viața publică - este că sensul și aplicarea principiilor "raționale" depinde de un consens social și cultural extern acestor principii, consens care nu reprezintă în sine decât o stare de fapt mai mult sau mai puțin accidentală. Drept urmare, "raționalitatea" principiilor sau a oricăror aranjamente "ideale" nu este intrinsecă ci dependentă de circumstanțe faptice locale,

efemere, schimbătoare, dependente de un context istoric bine determinat; elementul de *raționalitate* se află în principiile sau aranjamentele însese, ci mai curînd în concordanță dintre o interpretare a acestora și contextul socio-cultural al aplicării lor. Tocmai din acest motiv, acolo unde contextul potrivit lipsește, sau unde înțelegerea principiului (aranjamentului) nu este adecvată contextului, elementul "rațional" dispără și principiul este respins ca absurd sau necorespunzător; nu se admite, bunăoară, ideea că principiul toleranței ar trebui extins pînă acolo încît la o singură plângere privind presupuse "lezări" ale sensibilității, să trebuiască eliminate orice simboluri religioase din spațiul public. S-ar putea însă, desigur, ajunge și la o asemenea interpretare dacă s-ar crea contextul social și consensul cultural corespunzător.

Consumul de droguri sau avorturile cad în sfera privată, a libertății individuale (și deci trebuie tolerate) sau în cea publică, interesind comunitatea și reclamînd măsuri restrictive, de protecție colectivă? Din nou, răspunsurile pot fi divergente. Nu există un algoritm de analiză obiectivă a situațiilor respective care să conducă la concluzii univoce, constrângătoare; din distincția principală între public și privat nu decurg răspunsuri clare la dilemele în cauză. Consumul individual de droguri poate părea un caz tipic de chestiune pur privată, care afectează și interesează exclusiv pe consumatorul în cauză. Dacă însă contextul social al acestui consum dobîndește anumite particularități - cum ar fi dezvoltarea rapidă a practicii folosirii stupefiantelor, conectarea ei cu criminalitatea, multiplicarea cazurilor de eșec uman datorat toxicării etc. - toleranța față de droguri nu va mai apărea drept rațională, iar linia de graniță

dintre public și privat va fi mutată în aşa fel încât folosirea stupefiantelor să fie considerată un pericol social. Aprecierea avortului drept chestiune privată (tolerabilă) sau de interes social (intolerabilă) va depinde și ea de elementele contextului local (mai ales de cele religioase, culturale, etice dar și de cele demografice, sanitare, economice). Granița "rațională" dintre public și privat va fi aici trasată nu de principiile abstracte ale teoriei politice, ci de ambiția socio-culturală în care se desfășoară dezbaterea privitoare la această graniță.

De fapt, interdependențele proprii vieții moderne - care nu se asemănă cîtuși de puțin cu viața fermierilor din Vestul Îndepărtat, acei eroi solitari care aveau prea puțin sau mai nimic de împărțit între ei - fac în genere extrem de problematică disocierea sferei de libertate individuală de sfera intereselor publice. De regulă, mai ales aspectele minore ale existenței individuale sunt într-adevăr lipsite de consecințe publice, putind fi indiferente comunității; elementele semnificative ale vieții private devin sistematic, grație consecințelor lor, ingrediente active, demne de interes ale sferei publice. Omul modern nu poate supraviețui fără un spațiu privat înconjurător, fără un cerc de libertate individuală; dar întinderea și limitele acestui spațiu vital de respirație liberă sunt extrem de variabile, extrem de relative (mai ales la ambiția locală și caracteristicile spațiului public), puternic dependente de consensul contingent și efemer al comunității, astfel că ideea liberală a determinării lor pe baza unor principii raționale *a priori*, a unor distincții de ordin general, sau a unor reguli abstracte cu valoare universală, apare drept izbitor de naivă. Raționalitatea delimitării spațiului vital de viață privată (în

care factorul public nu are drept să intervină) decurge din condițiile particulare caracteristice vieții materiale și spirituale a unei comunități, și nu din principii "raționale" abstracte de felul celui al tolerării conduitelor "nedăunătoare", sau al distincțiilor "fondatoare" promovate de liberalism.

Dar cel mai spectaculos exemplu de aranjament rațional, pretins a fi întrinsec funcțional, care se dovedește de fapt a avea valabilitate și eficacitate numai în contexte locale, specifice, este oferit de mecanismele pieței libere. De-a lungul a mai bine de două secole, liberalismul a creat și cultivat un adevarat "cult al pieței libere" (expresia aparține lui John Gray). Plecînd de la ideea clasica a pieței care funcționează asemeni unei "mîini invizibile" și ajungînd pînă la sofisticatele analize contemporane ale "ordinii economice spontane", gîndirea liberală a pledat, deseori cu argumente puternice și plauzibile, în favoarea raționalității și eficacității autoreglajului "natural", propriu pieței libere și economiei netulburate de imixtiunile statului. Rezultatul acestor pledoarii, care nu pot fi în nici un caz apreciate în ansamblu drept complet eronate sau regretabile, a fost însă nu doar o mai bună înțelegere a rolului mecanismelor economice spontane, a utilității și caracterului lor indispensabil, ci și impresa - cultivată insistent de mulți liberali - că aceste mecanisme sunt întrinsec raționale, funcționale și "salvatoare" prin ele însese; s-a creat senzația că instituțiile pieței libere pot fi introduse oriunde, că modelarea lor corectă conduce în mod necesar la performanțe economice și prosperitate socială, și deci că funcționarea nestînențială a pieței rezolvă în cele din urmă principalele probleme materiale ale unei comunități. În anii '80 și '90 ai seco-

lului nostru, gîndirea multor economisti și politicieni a fost dominată de un gen special de "fundamentalism al pieței" (J. Gray) din perspectiva căruia mecanismele de autoreglare spontană a economiei apar drept veritabile panacee economico-sociale.

Reacționînd împotriva acestui fundamentalism, autorii nesubjugăți de doctrina liberală a pieței libere au remarcat că "instituțiile pieței sunt mijloace utile, nu articole de credință" (J. Gray). Aceasta înseamnă că mecanismele pieței libere se pot dovedi utile, extrem de utile sau chiar indispensabile, dar nu în orice context, nu oriunde și oricum; că ele funcționează cu succes doar în anumite ambiante socio-culturale, fără a putea fi transplantate cu bune rezultate în oricare altele; în sfîrșit, că nu constituie în nici un caz panacee, "chei magice" sau soluții universale pentru problemele indivizilor sau ale comunităților.

S-a arătat că stabilitatea și succul unei economii de piață nu depinde exclusiv de instituțiile pieței libere și de funcționarea lor corectă, ci și de o matrice socio-culturală care asigură condițiile necesare bunei operări a mecanismelor proprii acestei economii¹. Acolo unde această matrice lipsește (și ea nu poate fi creată deliberat oriunde și oricînd), instituțiile pieței libere se dovedesc neputincioase. Piața liberă nu funcționează în vid și nu se impune de la sine; ea are nevoie de o cultură-cadru care să o susțină. Așa se explică faptul că aranjamentele economiei de piață liberă au dat rezultate excelente în unele țări (în lumea occidentală, în unele state asiatice, etc.) dar au condus la rezultate mediocre sau chiar foarte discutabile în alte state sau contexte culturale (de exemplu, în America Centrală sau de Sud, în Africa), în ciuda aplicării acestor

aranjamente de-a lungul unei apreciabile perioade de timp (este semnificativ, în acest sens, faptul că există state sud-americană care au economie de piață de mult mai timp decît țările asiatiche cele mai performante, dar care se află, cu toate acestea, cu mult în urma acestora ca nivel de dezvoltare).

Cu alte cuvinte, deși extrem de utile în condițiile adecvate, instituțiile pieței libere, nemăsurat elogiate de liberalism, nu sunt totuși întrinsec "raționale" și funcționale; mai curînd, ele devin raționale și eficiente atunci cînd beneficiază de contextul local potrivit.

Mai mult decît atât, autori cum este John Gray subliniază faptul că adeseori, chiar în țările dezvoltate în care economia de piață beneficiază de condiții propice, forțele libere ale pieței pot acționa (atunci cînd sunt eliberate de sub orice control politic și "desprinse" de prioritățile vieții locale) în direcția amplificării insecurității sociale, a destabilizării comunităților, a delegitimizării instituțiilor tradiționale, deci, într-o direcție contraproductivă din punct de vedere social și politic. Nici în acest caz fericit raționalitatea funcționării pieței nu este de la sine, automat asigurată.

Cultul pieței libere se manifestă în gîndirea liberalismului radical și a libertarianismului în primul rînd prin tendința de a pretinde că piața economică ar fi autosuficientă, că ea ar avea posibilități de autoreglaj practic nelimitate și, deci, că nici o intervenție reglatoare a instituțiilor statale în economie nu ar mai fi necesară. De aici se inspiră doctrina "statului minimal", care susține necesitatea reducerii radicale a activității statului pînă la nivelul minim de supraveghere (a legalității) și arbitraj, astfel ca "jocul" economic și social să se poată desfășura

autonom, fără nici o imixtiune a autorității publice. Tot așa cum, odată declanșat un joc sportiv, autoritățile de resort (federării, comitete de organizare) nu au decât rolul minimal de a verifica respectarea regulilor prestabilite și de a asigura participanților la competiție un arbitraj corect, fără a influența rezultatele finale ale întrecerii, odată declanșată "competiția" economică liberă (bazată pe inițiativă privată), instituțiile statale nu au decât atribuții de ordin procedural, de supraveghere și control, nicidecum rolul de a dirija activitățile din economie într-o anumită direcție.

Această viziune asupra rolului statului în economie se sprijină pe mai multe presupuneri, rareori aduse în prim plan și analizate explicit. Una dintre acestea este aceea că atribuțiile autorității publice ar fi comparabile cu cele ale autorităților sportive sau ale arbitrilor. Ideea este în mod evident inacceptabilă, deoarece, în timp ce de la arbitri nu se așteaptă, într-adevăr, decât garantarea corectitudinii competiției, de la autoritatea de stat membrii comunității așteaptă altceva și cu mult mai mult: ei așteaptă nu doar (și, probabil, nici în primul rând) respectarea formală a regulilor de procedură în cadrul competiției economice libere, ci mai ales asigurarea succesului global al "competiției", adică succesul economic de ansamblu (la nivel național) și prosperitatea asociată acestuia. Acest lucru este atestat de experiența tuturor democrațiilor parlamentare moderne, axate, fără excepție, pe o concurență politică între partide care susțin, fiecare la rândul său, că pot asigura condiții mai bune pentru progresul economiei naționale și creșterea bunăstării cetățenilor; nici unul dintre partide nu pretinde (ceea ce ar reprezenta o sinucidere politică) a se limita, în activitatea sa, la o supraveghere a corectitudinii proce-

durale a activităților economice. În măsură în care rolul statului are în centrul său rolul jucat de guvernanți (de partidele aflate la putere, care domină legislativ și exercită funcțiile executive), și în măsura în care rolul guvernanților este trasat de electorat, care așteaptă de la acestia intervenții de fond pentru ameliorarea vieții economice și sociale, și nu simple servicii de supraveghere procedurală, este limpede că rolul statului modern nu poate fi unul "minimal", de arbitru sau "paznic". Numai cultul liberal pentru competiția liberă a pieței, și ideea fixă că esența activității economice este concurența între participanți dornici să cîștige, poate face să fie escamotată imensa diferență dintre economie și un joc sportiv, sau dintre autoritatea de stat și un arbitru.

O altă presupunere care sprijină ideea liberală de stat "minimal" este aceea că mecanismele pieței libere ar avea o capacitate atât de mare de reglare a economiei, încît n-ar mai fi necesară nici o intervenție "corectivă" din partea autorității publice; dacă problemele economice se rezolvă spontan, prin funcționarea internă a mecanismelor pieței, atunci statul nu are motive pentru a-și aroga un rol în soluționarea sau eliminarea acestor probleme. Caracteristica "magică", de "mînă invizibilă", atotputernică, a pieței - caracteristică sugerată de ideile liberale cele mai radicale - conduce la diminuarea corespondențoare a rostului instituțiilor de stat.

Ideea "minimizării" intervențiilor statului în economie se bucură de multă plauzibilitate deoarece ea se inspiră din anumite fapte incontestabile, pe care liberalismul are meritul de a le fi reliefat și analizat critic: a) faptul că în nenumărate cazuri mecanismele pieței libere reușesc efectiv să rezolve spontan problemele economice existente, fără asistența insti-

tuțiilor de stat; b) faptul că intervențiile economice ale statului sunt deseori contraproductive, defectuoase, vătămătoare pentru economie, iar uneori (așa cum se întâmplă cu "conducerea și planificarea științifică a activității economice" în statele comuniste) de-a dreptul distructive și dezastrosoare; c) precum și faptul că, așa cum experiența contemporană atestă, ideea unei coordonări de ansamblu a economiei de către stat este o himeră periculoasă.

Ca puncte de pornire, toate aceste constatări sunt corecte și importante. Argumentările liberale care pleacă de la ele ajung însă la concluzii prea radicale, deduse nu atât din fapte, cât din principiile rationaliste implicate sau ascunse în argumentare.

Plecind, spre exemplu, de la faptul că mecanismele de piață realizează deseori cu succes anumite reglaje economice necesare, pentru a ajunge în cele din urmă la concluzia necesității neintervenției autorității de stat în economie, doctrina liberală introduce pe nesimțite în argumentare supozitia că piața liberă este un mijloc de autoreglaj *infalibil*: căci numai dacă mecanismele de piață funcționează ireproșabil, permanent și cu maximă eficacitate, asigurând totdeauna pe cale "naturală" echilibrul necesar, se poate trage concluzia că nu mai este necesară nici o intervenție "artificială" din partea instituțiilor publice. Bazîndu-se tacit pe această supozitie, liberalii radicali lasă să se înțeleagă că piața liberă ar fi asemănătoare unui "organism" extrem de puternic, autosuficient în ce privește propria sănătate: la fel cum un astfel de super-organism ar fi capabil să-și regăsească totdeauna, prin mijloace proprii, echilibrul vital și condiția fizică optimă, piața liberă ar putea să regleze totdeauna cu succes

activitatea economică; mecanismele pieței ar fi deci intrinsec funcționale, asigurînd autonomia dezvoltării economice față de orice intervenție politică deliberată.

Aici este însă evident implicată o idealizare a forței de autoreglare a pieței libere. Dat fiind faptul incontestabil al dependenței bunei funcționări a economiei de nenumărați factori activi, începînd cu cei ai mediului natural și terminînd cu cei de ordin politic, interni sau externi (stabilitate politică, relații inter-grupuri, relații internaționale) și culturali (tradiții de conduită, ethosul muncii, inventivitate tehnologică), este limpede că fenomenul economic se supune permanent unei întregi țesături dinamice, continuu variabile, de influențe pozitive sau negative. A presupune că piața liberă poate totdeauna exploata influențele pozitive existente și poate contracara pe cele negative, asigurînd spontan echilibrul și succesul economic, înseamnă să atribui mecanismelor ei o veritabilă forță magică. Nimic nu confirmă însă existența unei asemenea capacitați infailibile de autoreglaj. De fapt, mecanismele pieței, funcționează cu succes în anumite cazuri, cu mai puțin succes în altele, acțiunea lor, chiar pozitivă, produce și efecte secundare negative, iar eficacitatea lor este graduală, nu absolută, depinzînd de nenumărați factori de mediu sau context socio-cultural. Ca atare, chiar dacă în multe situații autoreglarea spontană a economiei este posibilă și dezirabilă, în multe altele sunt necesare intervenții instituționale deliberate pentru asigurarea condițiilor necesare succesului activității economice. A pretinde că piața liberă poate garanta singură, permanent, vitalitatea economiei ar echivala cu a susține că un organism își poate garanta singur, în orice situație, însănătoșirea, făcînd

superfluă orice intervenție curativă. Un asemenea optimism nu are însă nici o justificare. Reglajele economice spontane pot reuși sau eşua, la fel cum și intervențiile "curative" deliberate, realizate de stat, pot avea succes sau pot fi ratate. Succesul sau eşecul reglării spontane prin mecanisme de piață, și succesul sau insuccesul acțiunii reglatoare a instituțiilor publice, sunt chestiuni de fapt, contingente, întâmplări locale care nu pot fi generalizate. Din acest motiv, ambele fundamentalisme - cel de tip comunist, care absolutiza și permanentiza necesitatea intervenției reglatoare a statului, și cel de tip libertarian, care absolutizează autoreglarea spontană - sunt aberante.

Nu există o soluție simplă, uniformă, pentru dificultățile economice și, ca atare, toate sloganurile univoce - "Lăsați totdeauna piața să acționeze singură!" sau "E totdeauna necesară o dirijare instituțională!" - sunt simpliste și inadecvate. Nici autoreglajul spontan al pieței, nici intervenția reglatoare deliberată a statului nu sunt intrinsec rationale sau universal funcționale; nici unul dintre cele două tipuri de acțiune reglatoare nu are caracter de panaceu sau de soluție permanent salvatoare. Există cazuri în care reglajul spontan este indispensabil și suficient, dar și cazuri în care este indispensabilă o intervenție reglatoare a statului. Drept urmare, argumente cum este cel sugerat de liberalismul radical - "capacitatea reglatoare a pieței libere impune existența unui stat minimal, care să nu intervină în economie" - sunt lipsite de suport.

Poate că cea mai convingătoare pledoarie în favoarea raționalității reglajului economic spontan este pledoaria libertariană bazată pe evidențierea caracterului contraproductiv, falimentar sau aberant al intervențiilor statale în economie.

Gîndirea liberală a adunat o mulțime impresionantă de date care atestă eșecurile inițiatiilor economice ale autoritatii publice, erorile comise prin acestea, antiperformanțele obținute, risipa incredibilă făcută, haosul creat prin exces de dirijare oficială, etc. S-a acreditat astfel ideea că statul nu reglează, ci deregulează economia, că el nu asistă piața ci o dezorganizează, fiind o inepuizabilă sursă de rezultate contraproductive.

O mare parte dintre aceste date sunt incontestabile. Caracterul nociv al multora dintre intervențiile statale în economie este, de altfel, explicabil și anticipabil. Spre deosebire de medicul care intervine în sistemele vitale ale unui organism în mod unitar și coerent, urmărind un singur interes obiectiv de ordin curativ, statul - reprezentat de multiple instituții, controlate simultan sau succesiv de diverse partide politice sau grupuri de influență - acționează deseori confuz sau chiar haotic, conform unor interese diferite, uneori contradictorii; iar de multe ori, aceste interese nu sunt obiective, nu vizează exclusiv rezolvarea unor probleme economice sau sociale, ci mai curind promovarea priorităților economice și politice "subiective" ale unor grupuri influente (este vorba de ceea ce se numește, în engleză, *vested interests*, interese ascunse). Drept urmare, intervenția statală în economie nu are în mod necesar caracterul unei intervenții pur tehnice, "curative", menite exclusiv să stimuleze buna funcționare a economiei, ci și un caracter politic de promovare a unor interese speciale. Efectele acestor eforturi de promovare politică pot fi - și chiar sunt foarte des - contraproductive economic. Pentru acest motiv, liberalii au dreptate cînd afirmă că este de dorit ca intervențiile arbitrale ale politiciei în economie, ale sta-

tului în funcționarea pieței libere să fie reduse la minimum.

Dar, plecînd de aici, ei ajung mult mai departe decît ar fi firesc, deoarece susțin, pe de o parte, că intervenția autoritatii publice n-ar fi necesară și, pe de alta, că ea este totdeauna nocivă. Ambele idei sunt inacceptabile. Piața liberă nefiind un mecanism magic, absolut autonom și permanent eficace, apt să soluționeze, indiferent de contextul local, orice dificultate economică sau socială, intervenția reglatoare a instituțiilor publice este, aşa cum arătam mai sus, de multe ori indispensabilă. Încă o dată, politica se dovedește a fi un rău necesar: nu există nici o garanție a faptului că intervenția politică va fi pozitivă, dar în multe cazuri (desigur, nu în toate) ea este inevitabilă. În același timp, nu pot exista temeuri pentru a afirma că intervenția statală în economie este totdeauna nocivă. Este evident că în multe cazuri această intervenție este dictată de deficiențe economice sau sociale, larg sau chiar unanim recunoscute, a căror remediere a fost reclamată într-un fel sau altul (eventual formal, prin vot) de membrii comunității. Atunci cînd răspunde nemijlocit unor doleanțe comunitare clare, acțiunea reglatoare sau "curativă" a statului în economie este, evident, socialmente justificată și deci dezirabilă; ea nu poate fi deci proscrisă pe temeiul principal că numai reglajele economice spontane, "naturale", sunt benefice, cu atât mai mult cu cît această teză are un caracter doctrinar sau ideologic (valabilitatea ei nu poate fi demonstrată strict, ci doar presupusă).

Efectele pe termen lung ale acestei acțiuni pot fi totuși negative, deoarece nici cei ce au reclamat-o, nici cei ce au promovat-o nu pot certifica succesul final sperat: intervenții "curative" aparent imperios necesare se pot dovedi contra-

productive. Aceasta nu confirmă totuși caracterul principal nociv al acțiunii reglatoare a statului, ci numai failibilitatea tuturor convingerilor și inițiatiivelor umane. Faptul că aceste inițiative sunt failibile, că nu poate fi niciodată prevăzut, cu certitudine absolută, rezultatul final al unor tentative de corijare rațională a evoluției fenomenelor (economice sau de orice alt tip), nu poate însă dovedi nocivitatea permanentă, universală a intervenției statale în economie. Adevărul, de altfel banal, este că acțiunea statală, ca și oricare altă acțiune umană contingentă, poate avea consecințe benefice sau nefaste, de la caz la caz, fără a se putea trage vreodată o concluzie generală cu privire la succesul sau insuccesul, dezirabilitatea sau indezirabilitatea ei în principiu. Drept urmare, nici o doctrină care încearcă să fundamenteze atitudinea politică în această privință pe un principiu general - fie al neintervenției statului, fie al dirijării sistematice exercitate de stat în economie - nu poate fi justificată. Extraordinara diversitate a situațiilor în care se poate afla o economie sau o comunitate, varietatea modurilor în care instituțiile statale pot interveni pentru reglarea activității economice (varietatea contrastată flagrant cu sugestia tipic liberală că nu ar exista decît două alternative: dirijismul economic artificial sau simpla supraveghere procedurală a evoluțiilor spontane de pe piață liberă), extrema diversitate și mobilitate a condițiilor locale, specifice, care pot influența lucrurile (catalizînd intervenția statală sau perturbînd-o) fac greu previzibile rezultatele finale ale intervenției publice în economie; acestea sunt totdeauna complexe, nuanțate, discutabile. Orice ideologie care încearcă să generalizeze și să rezume sintetic caracterul acestei intervenții, producînd sloganuri simple și univoce ca

"minimizarea intervenției statale" sau "maximizarea controlului și coordonării statale" este destinată să eșueze în fața complexității și variabilității stărilor de lucruri reale.

În sfîrșit, ideea liberală că eșecul spectaculos al economiilor dirijate, al economiilor "de comandă" din statele comuniste ar demonstra nocivitatea intervenției statale în general este mult prea simplistă. Acest eșec poate, într-adevăr, constitui o probă convingătoare, dar el probează numai eșecul intervenției statale de tip dirijist-dictatorial, nicidecum inutilitatea sau neficiența oricărui tip de acțiune publică instituțională în economie. Liberalismul trece, de regulă, de la negarea corectă a extremității dirijiste (a doctrinei planificării și coordonării globale a economiei de către stat), care este evident falimentară, la afirmarea nejustificată a unei extremități spontane, a doctrinei că activitatea economică trebuie supusă numai reglajelor spontane ale pieței; de la extrema stângă, care promovează extinderea nelimitată a rolului statului, la extrema "noii drepte", conform căreia statul nu trebuie să aibă decât funcții de ordin procedural (elaborarea "regulilor jocului" și monitorizarea respectării lor) - iar plauzibilitatea multor argumente liberale sau libertariene vine tocmai din plauzibilitatea criticii făcute doctrinei dirijiste, nu din soliditatea argumentelor aduse în favoarea extremității opuse. Această sală de la o extremitate la alta pare să sugereze convingerea că nu ar exista decât două alternative: cea în care statul controlează toate chestiunile de fond (economice, sociale etc.) și cea în care el nu controlează niciuna dintre acestea, ci numai chestiunile de ordin formal (procedural); ca și cum "jocul" economic și social ar fi sau complet lipsit de autonomie și insuficient

sieși (reclamând permanenta dirijare deliberată, prin intermediul instituțiilor publice) sau absolut autonom și autosuficient, reclamând abținerea de la orice intervenție statală substanțială.

Aceasta este o falsă alternativă. Economia, ca de altfel și viața socială în ansamblul ei, nu este niciodată lipsită complet de autonomie sau mecanisme de autoreglaj, dar nici nu este absolut autonomă și autosuficientă, aptă să se regleze singură permanent, la infinit. "Jocul" economic și social este prea complex pentru a putea fi dirijat, planificat, controlat global de anumite autorități politice, dar el nu este nici un mecanism ideal de autoreglare și autodirijare, care să se poată echilibra și perfecționa totdeauna în mod spontan. Reglarea spontană a economiei există ca element indispensabil al "jocului" modern al pieței, dar ea nu este completă, permanentă, universală și absolut eficace. Ca urmare, nici amplificarea și permanentizarea intervenției statale, nici excluderea acestora sau limitarea ei la sfera chestiunilor procedurale (legate de "regulile jocului") nu constituie o alternativă rațională și viabilă. Din observația critică, pe deplin întemeiată, că statul nu poate și nu trebuie să dirijeze economia nu decurge (așa cum ar dori mulți liberali) concluzia doctrinară că statul trebuie să se retragă complet din viața economică; din faptul că statul nu-și poate asuma controlul sistematic și continuu al economiei nu urmează că intervenția sa nu este niciodată necesară (tot așa cum din faptul că medicul nu poate dirija evoluția organismului nu decurge că el nu trebuie să intervină niciodată în ea).

Pare împede că statul nu poate coordona activitățile economice în ansamblul lor, dar nu s-a dovedit deloc că el nu trebuie să asiste aceste activități.

Statul nu poate controla global economia, dar o poate asista (sprijini), așa cum confirmă istoria modernă; el nu poate fi coordonatorul general al rezolvării problemelor economice, dar asta nu înseamnă că el nu poate rezolva nici o problemă; dacă nu deține cheia evoluțiilor economice, aceasta nu înseamnă că nu poate remedia niciodată nimic. Pe scurt, saltul de la constatarea că "statul nu poate conduce economia" la pretenția că "statul nu poate și nu trebuie să intervină în economie", salt pe care liberalismul îl practică tot timpul, este nelegitim și se explică doar prin cultul pentru dezvoltarea spontană, bazat pe convingerea că există mecanisme "naturale" (piata liberă, mai ales) intrinsice raționale și funcționale, și deci esențialmente autonome.

Există însă voci lucide care avertează împotriva acestui cult. Critica idealizațiilor practicate de liberalism nu mai constituie preocuparea exclusivă a gîndirii de stînga; autori importanți, de orientare conservatoare nuanțată și, în orice caz, situați la dreapta spectrului politic, atrag atenția că "economia pieței libere, pe care conservatorii contemporani o consideră, în mod corect, drept motorul reînnoirii societății civile, nu este ceva de sine stătător, primordial sau autonom. Ea se sprijină pe fundamentele unei culturi comune a libertății, și are drept piloni instituțiile unui stat puternic, care îi tem-perează excesele și îi protejează pe aceia care se pot găsi în situația de a fi fără resurse sau fără capacitatea de a prospera în cadrul acesteia"².

Atrăgînd atenția asupra fundamentelor culturale și instituționale ale tuturor mecanismelor idealizate de liberalism, și prezintate drept intrinsice raționale, gîndirea contemporană aduce în prim plan un aspect extrem de important

(și de obicei ignorat) al ontologiei sociale: *încastrarea* (*embeddedness*, în limba engleză) oricărui aranjament economic, politic sau intelectual funcțional într-o matrice culturală, psiho-socială și instituțională care asigură condițiile utilizării sale reușite. Cel mai simplu instrument politic, bunăoară distincția "public-privat", apreciată pînă la idolatrizare de liberali, nu devine funcțională decît în anumite contexte sociale, instituționale și culturale: în absența lor, distincția rămîne irelevantă sau stîrnește nesfîrșite controverse și animozități, dovedindu-se oricum inaplicabilă. La fel stau lucrurile cu principiul maximei libertăți egale, funcțional doar în anumite cadre sociale și în prezența unui consens cultural subiacent (care permite conturarea unui mod operațional de interpretare a sa). Dar și aranjamentele mai complexe, de tipul instituțiilor pieței libere sau ale democrației parlamentare, se află în exact aceeași situație: ele funcționează și dau rezultatele pozitive scontate doar în anumite contexte sociale globale sau în anumite matrice comunitare, adică acolo unde sunt întrunjite condițiile complexe (existența unor modele de conduită, a unor tradiții-suport, a unor tipuri de etică activă, a unei culturi propice și chiar a unei religii favorabile aranjamentelor respective, a unor precondiții sociale, a unor sisteme de instituții) ce garantează operaționalitatea acestor instituții. Numai încastrate în aceste cadre potrivite (nu neapărat totdeauna aceleași, unice și absolut invariabile, dar neapărat specifice, determinate selectiv și imposibil de suplinit prin oricare altele) principiile, distincțiile fundamentale, schemele de organizare, instituțiile și mecanismele devin operaționale, eficace, utile și deci raționale.

De aici urmează însă concluzia că

nici un aranjament social de felul celor propuse de liberalism nu este intrinsec rațional, ci doar (cel mult) rațional într-un context determinat, favorabil funcționării sale depline și reușite; ca atare, ele nu pot fi aplicate oricând și oriunde, nu pot fi "implementate" cu succes în orice condiții, și deci nu pot constitui "chei universale" de rezolvare a problemelor oamenilor. Or, marea iluzie a liberalismului rezidă tocmai în convingerea tipic iluminist-raționalistă că ar exista, că ar fi fost descoperite chiar de reprezentanții săi, asemenea "cheii universale" - principiul maximei libertăți egale, dreptatea pur procedurală, piața liberă, statul minimal, distincția public-privat - care se impun pretutindeni drept singurele soluții raționale și eficiente.

*
* *

Faptul că nici un aranjament liberal (și, în general, nici un fel de aranjament social) nu este intrinsec rațional, ci doar rațional într-un anumit context, ar putea, la prima vedere, părea neesențial sau nedecisiv. S-ar putea crede că el nu anulează, ci doar complică realizarea idealurilor liberale, evidențind necesitatea ca politica să creeze nu doar mecanismele raționale propuse, ci și contextul adecvat funcționării lor. Nu rămîn oare în vigoare idealurile și principiile liberale, cu adăugarea cerinței suplimentare ca liberalismul să găsească și căile de creare a condițiilor potrivite aplicării lor?

Răspunsul la această întrebare este negativ, și primul indiciu în acest sens vine din faptul că ea presupune o neînțelegere: *contextul necesar funcționării aranjamentelor liberale nu este un alt aranjament, unul preliminar, care ar putea fi creat în mod deliberat – el este o ambianță locală care a apărut ca rezultat*

al unei istorii îndelungate, ce nu poate fi suplinită prin măsuri politice voluntare. Cu alte cuvinte, contextul indispensabil succesului principiilor, schemelor și mecanismelor raționale nu poate fi el însuși construit rațional: el există, ca rezultat al unui fericit concurs de împrejurări și evoluții istorice, sau nu există, pentru că acest concurs fericit nu s-a produs, dar în nici un caz contextul (social, economic, moral, intelectual) nu poate fi asigurat de anumite forțe sau partide politice. Acestea pot încerca să stimuleze apariția lui prin diverse inițiative, dar sunt principal incapabile de a construi voluntar, într-o perioadă definită de timp, condițiile necesare, cultura politică adecvată, un ethos favorabil sau condițiile socio-economice indispensabile bunei funcționări a pieței libere sau a democrației parlamentare, de exemplu. Căci, acolo unde toate aceste elemente de context există, ele sunt rezultatul unor lungi și complicate evoluții istorice locale, care nu pot fi reproduse deliberat în timp util: etica protestantă (prezentată deseori, de la Weber începând, drept condiție a succesului economiei capitaliste) nu se poate "implementa" voluntar de către un guvern liberal, după cum nici spiritualitatea proprie anumitor națiuni asiatice care au obținut un succes economic spectaculos nu poate fi "importată" rapid în alte culturi; condițiile sociale proprii statelor care au ajuns la o piață liberă extrem de dinamică și de eficiență nu pot fi reproduse oricând și oriunde, după cum nici performanțele economice înalte (totdeauna determinante, în mod esențial, de particularități locale, de avantaje pozitionale singulare sau de existența unor "nișe" favorabile) nu pot fi copiate direct în orice alte zone, unde nu există aceleași particularități, avantaje sau "nișe". Pe scurt, povestea oricărui succes

economic sau politic este o poveste unică și, de regulă, *irepetabilă*, datorată unui concurs singular de circumstanțe și unei succesiuni specifice de evenimente care nu pot fi reproduse la comandă. Cei mai importanți istorici ai economiei mondiale (spre exemplu, Immanuel Wallerstein) insistă foarte limpede în acest sens, arătând, că succesul economico-social modern al unei țări (fie, bunăoară, Danemarca) nu se datorează niciodată doar unei politici inteligente, ci și faptului că "a fost și o conjunctură norocoasă combinată cu o așezare geografică fericită"³. Tocmai din acest motiv, geneza succesului respectiv poate fi *descrișă* (prin prezentarea tuturor factorilor individuali relevanți, a "șanselor" sau "neșanselor" apărute la un moment dat) dar nu și explicată canonic (prin evocarea unui mecanism cauzal sau genetic standard, de ordin general, valabil în toate cazurile). Si tot din același motiv, acest succes nu poate fi, ca atare, copiat, avertismentul adresat celor care cred în mecanisme economice standard (aplicabile oriunde) ce duc la performanțe standard (tangibile oricând) fiind următorul: "Credeți că dacă îi veți copia pe danezi veți ajunge la fel ca ei. Dar ignorați faptul că în economia mondială nu este loc pentru două Danemarce"⁴. Orice succes particular este, într-un anumit sens, irepetabil, deoarece el se datorează nu numai unor scheme-tip de acțiune, ci și unor poziții sau nișe specifice, de care deținătorul succesului a beneficiat, și care sunt unice.

De aici nu decurge, desigur, concluzia fatalistă că politica nu poate influența cu nimic succesul final al unei comunități (este evident că ea poate face acest lucru), ci doar că politica nu poate garanta niciodată succesul, deoarece acesta nu se datorează niciodată unor "chei univer-

sale" (soluții standard, intrinsec raționale), ci este în toate cazurile rezultatul înfălnirii fericite dintre aranjamentele potrivite și împrejurările locale potrivite: însăși raționalitatea aranjamentelor economice sau politice deliberate vine din această coincidență sau concordanță între ele și împrejurările locale relevante.

Revine, totuși, întrebarea dacă nu cumva politica "rațională" (de exemplu, cea promovată de liberalism) ar putea stabili aranjamentele adecvate în împrejurările specifice existente, și deci garanta funcționarea optimă a economiei și vieții comunitare, succesul final al eforturilor unei societăți. Nu s-ar putea oare crea coincidența sau concordanța necesară între aranjamentele deliberate și condițiile locale caracteristice?

Din nou, răspunsul trebuie să fie negativ, iar explicația sa este de ordin cognitiv. Succesul unei comunități este un rezultat istoric de imensă complexitate, la care contribuie nenumărați factori *ce nu pot fi niciodată măcar cunoscuți suficient, și cu atât mai puțin controlați deliberat*. Pe o scenă istorică extrem de complicată și de diversă, de un dinamism derulant, acționează o multitudine de factori economici, sociali, morali, intelectuali, interni sau externi, într-un mod îndeajuns de imprevizibil încât să nu se poată niciodată stabili lista completă de condiții ce ar trebui îndeplinite pentru funcționarea cu succes a unor aranjamente "raționale"; nici nu se mai poate pune problema ca acești factori să poată fi asigurați algoritmice prin efort intentionat. Oamenii în general, sau politicienii în particular, pot bineînteleasă încerca să depisteze și să furnizeze parte din acești factori, și ei depun toate eforturile în acest sens; ar fi însă o mare și nejustificată iluzie a crede că ei pot crea sistematic ansamblul de

condiții, sau contextul complet, presupus de reușita aranjamentelor lor raționale.

Din acest punct de vedere, situația aranjamentelor "raționale" propuse de doctrinele politice (în cazul nostru, de liberalism) este profund asemănătoare situației altor construcții raționale, bunăoară celei a teoriilor științifice. Epistemologii au semnalat că o teorie științifică este o structură abstractă sau un model "rațional" care se poate aplica cu succes în anumite cazuri (cum, bunăoară, s-a aplicat mecanica newtoniană la nenumărate fenomene naturale); dar, deși oamenii de știință cunosc numeroase cazuri de aplicări reușite ale unei atari construcții "raționale", ei nu cunosc niciodată setul de condiții necesare și suficiente pe care trebuie să le îndeplinească un fenomen pentru ca o anume construcție (teorie) să i se poată aplica cu succes⁵. Ei văd exemple de funcționare reușită a unui model teoretic "rațional", după cum văd și eșecuri (dările care deduc importanța anumitor condiții de aplicare a teoriei, condiții a căror absență duce la eșec), dar nu cunosc niciodată lista completă a acestor condiții vitale, și deci nu pot prevedea cu certitudine când sau unde aplicarea modelului rațional va avea succes, ori în ce cazuri ea va eșua.

Ei pot doar constata ulterior că anumite condiții erau necesare aplicării unei teorii, dar care sunt condițiile necesare în totalitatea lor, și care sunt condițiile suficiente acestei aplicări, le rămîne necunoscut.

În mod analog, istoricii și politologii pot constata ulterior că o trăsătură de context istoric-cultural sau de ambianță locală (o anume tradiție de conduită, un tip de ethos, sau o anume instituție socială, prezența anumitor echilibre sau balanțe active în comunitate, absența anumitor factori distructivi potențiali etc.) era neceșară reușitei unui aranjament "rațional"

din economie sau politică; dar nimeni nu poate determina vreodată lista completă a acestor trăsături, lista exhaustivă de condiții necesare și suficiente pentru succesul unui aranjament ca principiul toleranței, piața liberă sau democrația parlamentară. Ca atare, nimeni nu poate prevedea sau controla, deci nici asigura, elementele matricii complexe de condiții care fac posibil succesul acestor aranjamente: nu există algoritm rațional de garantare a ambianței necesare reușitei aranjamentelor raționale. Oamenii se lovesc aici de o limită fermă a posibilității de manipulare deliberată a proprietății lor vieții comunitare, și această limită evidențiază caracterul himeric al ideii liberale de garantare a succesului social prin instaurarea unor aranjamente intrinsec "raționale" în orice comunitate. Nu există asemenea aranjamente, iar acolo unde apar drept raționale și funcționale, aranjamentele economice sau politice deliberate se bucură de reușita pe care un fericit concurs de împrejurări locale s-a întîmplat să o asigure.

Liberalismul este un *fundaționalism*. Sub influența raționalismului clasic, și a modelului axiomatic al cunoașterii certe, acest mod de gîndire și practică politică este înclinat să presupună că, la fel cum o cunoaștere autentică se bazează pe adevăruri incontestabile, un mod rațional de viață comunitară trebuie să se bazeze pe o fundație de nezdruncinat. Drept rezultat, efortul său teoretic este îndreptat spre găsirea sau construirea de fundații "raționale" pentru anumite aranjamente sociale considerate ideale sau cel puțin optime. *Contractul social* era o atare fundație, pe care trebuia să se sprijine întreaga existență comunitară. Principiile liberales - principiul maximei libertăți egale, principiul supremăției legii, etc.-

sunt și ele fundații abstrakte, normative pentru aranjamente sau conduite politice (pentru non-interferență statului în viața privată, pentru maximizarea libertății individuale, pentru limitarea puterii personale a reprezentanților autoritatii și aşa mai departe).

Acest atașament față de ideea fundamentelor raționale ale vieții sociale trădează convingerea liberală că ar exista anumite forme de viață comunitară, anumite aranjamente și conduite politice, care beneficiază de o raționalitate intrinsecă: tot ceea ce are o fundație rațională poate fi privit drept intrinsec rațional. Aranjamentele sociale apărate de liberalism apar, bineînțeles, drept exemple paradigmatic de aranjamente intrinsec raționale, în timp ce aranjamentele criticate de liberali apar ca fiind lipsite de fundament rațional. De aici se degajă impresia că formele de viață comunitară ar putea fi împărțite în general, adică fără nici o referire la factori istorici, "locali", în forme de viață "raționale" (sau, cum se exprimau liberalii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, conforme "naturii") și forme de viață "irationale" (neconforme "naturii"): există tipuri de ordine "naturale" și tipuri de ordine "nenaturale", deci "raționale" și "neraționale". Ceea ce nu se afirmă, dar de obicei se subînțelege, este că aranjamentele naturale ar trebui generalizate (fiind intrinsec raționale, ele au valabilitate universală), iar cele nenaturale eradicate pretutindeni (ca irationale, ele nu pot avea nici o aplicabilitate). Acest mod de a vedea ilustrează o formă de *raționalism universalist, anistoric*, propriu liberalismului, detectată și caracterizată parțial de Michael Oakeshott în carteasa sa *Raționalismul în politică*.

Atașamentul liberal pentru fundamente raționale nu este deloc de natură

să surprindă. Așa cum s-a remarcat, liberalismul este un vîrstări al iluminismului raționalist, al cărui proiect magistral viza așezarea întregii vieți umane, o dată pentru totdeauna, pe baze raționale. Proiectul raționalist nu mai reprezintă de mult o temă de actualitate, dar fundamentalismul a continuat să se manifeste sub diferite forme.

Una dintre cele mai importante forme de fundamentalism, care a dominat gîndirea teoretică pe tot parcursul primei jumătăți a secolului al XX-lea, a fost tendința de a identifica raționalitatea unei construcții umane cu existența unei fundații explicite și "de nezdruncinat". Exemplul paradigmatic de raționalitate teoretică părea a fi sistemul axiomatic, în care întregul edificiu intelectual se sprijinea pe certitudini explicite (axiome), a căror acceptare se prezintă drept inevitabilă. Modelul construcției axiomatice i-a urmărit pe gînditorii europeni, inclusiv pe unii dintre fondatorii gîndirii politice moderne, începînd din secolul al XVI-lea, punîndu-și amprenta și pe teoriile liberale. Principiile fondatoare teoretizate de gînditorii liberali trebuiau să funcționeze analog axiomelor unei construcții teoretice, conferind soliditate definitivă modelului politic al liberalismului și mentalităților asociate acestui model. De aici provine pasiunea liberală pentru principii.

Liberalismul caută totdeauna principii, așa cum sunt principiul maximei libertăți egale, al supremăției legii, al minimizării interferenței statului și aşa mai departe. El propune distincții principiale, cum ar fi cea dintre public și privat sau dintre egalitate juridică și egalitate socială. Ca și cum principiile ar fi ceea ce este important; ca și cum aranjamentele sociale s-ar baza pe principii, ca și cum principiile ar putea crea consensul. În

spatele acestei pasiuni pentru principii subzistă presupunerea că societatea ar putea fi fundamentată pe idei raționale, desigur odată ce acestea ar fi găsite; este încă o moștenire a rationalismului iluminist, a încrederii în posibilitatea de a reconstrui societatea pe baza unui proiect general, dovedit ca "rațional".

De fapt, ce este în neregulă cu principiile? De ce ar trebui condamnată această pasiune liberală pentru principii? Principiile sunt foarte bune, dar numai atunci cînd funcționează foarte bine; iar ele funcționează numai atunci cînd există un complicat și amplu consens public asupra lor. Trebuie, mai întîi, să existe consens asupra *întelelesului* unui principiu; apoi, să existe consensul asupra *valabilității* sale; în sfîrșit, un consens asupra *modului de aplicare* al unui principiu (unde? cînd? cum? în ce măsură? se va aplica el).

Liberalii cred în rationalitatea anumitor principii (principiul maximei libertăți individuale egale; principiul auto-reglării spontane a economiei; principiul reducerii la minim a rolului statului; principiul reducerii dreptății la legalitate, etc.) și cer realizarea consensului social asupra lor; cu alte cuvinte, pentru ei principiile rationale determină sau comandă consensul. Dar, de fapt, valoarea și valabilitatea principiilor este determinată de consensul public. Nu aranjamentele sociale rationale (bazate pe principii, legi, instituții) determină ordinea și organizarea ratională a treburilor omenești ci, dimpotrivă, existența unei ordini sociale rationale dă sens și valabilitate practică aranjamentelor instituite deliberat. Edmund Burke, fondatorul gîndirii conservatoare, semnală că "Moravurile sunt mai importante decît legile. De moravuri depind, în mare măsură, legile". Cu alte cuvinte, nu legile

și principiile crează dreptatea și moralitatea, ci dreptatea și moralitatea (consensul asupra a ce este drept, legal, moral) dă sens, valoare și aplicabilitate legilor și principiilor. Instituțiile și aranjamentele politice nu trebuie să creeze consensul rational, ci să fie expresia acestui consens, căci "instituțiile politice nu slujesc la stabilirea ascendenței regulilor în societate, ci numai la înregistrarea acestei ascendențe sau la aplicarea ei în amănunt" (George Santayana).

Cel mai rațional, mai bine înțeles și mai imparțial principiu (nou) devine inoperant în absența elementelor de context (social, cultural, moral) care să furnizeze consensul multiplu necesar aplicării sale. Binecunoscutul principiu liberal al maximei libertăți egale funcționează numai în contextele în care tradiții sociale și culturale comune au condus la un amplu consens asupra a ce înseamnă "încălcarea a libertății", "exercitare de constrângeri" asupra altora sau "daune" aduse altora; acolo unde nu există tradiții necesare, unde subzistă disensiunile de fond, principiul "rațional" nu mai are nici o aplicabilitate. Ideile extremiste reprezentă o manifestare a libertății individuale de expresie sau amenințarea (deci vătămarea intereselor) altora? Pedeapsa capitală este un mijloc legitim de apărare a celorlalți sau o încălcare a dreptului la revizuire judiciară și reabilitare a individului? Avortul este o afirmație a libertății femeii sau o încălcare a dreptului la viață al copilului? În toate aceste cazuri, ca și în nemărate altele, principiul "rațional" își pierde orice valoare pentru că tradiția nu a creat consensul asupra *întelelesului* și aplicabilității sale. Iar atunci cînd el poate fi aplicat cu succes, aceasta se datorează nu principiului *în sine*, valabilității sale universale, ci consensului public subia-

cent care permite funcționarea lui. În orice caz, cheia succesului rezolvării "raționale" a problemelor oamenilor stă în cultura politică și în morala comună, fixate prin tradiție, care furnizează cadrul indispensabil funcționării principiilor, normelor, regulilor și instituțiilor; ea nu stă în abstracțiile însese sau în aranjamentele deliberate făcute pe baza acestor abstracții.

Liberalismul, ca și, de altfel, social-democrația (doctrine politice ale modernității), nu întîmplător cu rădăcini comune în proiectul rationalist al iluminismului, pledează pentru așezarea vieții comunitare pe bazele aranjamentelor "raționale" deliberate - instituții, structuri de organizare, reglementări normative, juridice, politice sau morale - deduse din abstracții intelectualiste: principii, idealuri, teorii. Adevărata fundație a societății sunt însă formele de viață, de sensibilitate și atitudine fixate prin tradiție, care susțin consensul public necesar oricărui aranjament deliberat; acolo unde această fundație lipsește, toate aranjamentele "raționale" impuse voluntar, toate ideile sau valorile promovate deliberat, eșuează, reducîndu-se la simple "forme fără fond".

Un alt aspect important al chesinii este că principiile "raționale" propuse de liberalism sau de alte doctrine politice au valabilitate limitată și locală: nu numai că nu știm dacă ele vor reuși și în viitor să rezolve probleme de tipul celor pe care le-au rezolvat anterior, dar nici măcar nu cunoaștem complet ansamblul de conjuncturi și condiții particulare care au contribuit la succesul lor, în fiecare caz în parte din trecut. *Noi știm că ele s-au bucurat uneori de succes, dar nu cunoaștem niciodată ansamblul factorilor specifici, locali, care au jucat un rol vital*

în succesele respective. Drept urmare, nu putem reproduce acești factori benefici, nu putem asigura "mediul" sau "contextul" necesar succesului principiilor și deci nu ne putem conduce după ele. Cei care îmbrățișează necondiționat asemenea principii, acordîndu-le valoare canonica și sperînd în reeditarea succesului lor, o fac dintr-o incapacitate de a judeca fiecare situație particulară în parte și de a găsi soluțiile specifice potrivite în fiecare asemenea situație; acestia comit eroarea, tipică unui rationalism dogmatic, de a crede în soluții-tip la probleme-tip, în aranjamente cu valabilitate necondiționată și, în cele din urmă, în panacee, chei universale și adevăruri magice.

De fapt, esențiale nu sunt principiile, ci consensul. Nu principiile crează consensul, ci consensul permite stabilirea unor principii. Zadarnic afișăm principiul distincției între public și privat, dacă nu există consens asupra locului unde trebuie să cadă granița dintre public și privat. Esențial nu este principiul instaurării acestei distincții de ordin general, ci acordul membrilor comunității asupra a ce trebuie să cadă în sfera publică și ce trebuie să rămînă în sfera privată. Analog, esențial nu este găsirea unei idei generale de dreptate, ci consensul social asupra a ce e drept și nedrept, nu o idee principală despre "statul minimal" ci consensul asupra a ce trebuie și ce nu trebuie să facă autoritatea publică, și aşa mai departe.

Or, cum consensul are, evident, caracter istoric și local, fiind totdeauna relativ la o comunitate determinată și la un moment bine determinat; încercarea de a-l fixa prin postularea unor principii de ordin general nu are sorti de izbîndă.

Din acest punct de vedere, eroarea gîndirii liberale poate fi localizată într-un relativism inconsecvent.⁶ Libera-

lismul pleacă de la recunoașterea relativității ideilor individuale de Bine, Fericire, Dreptate; dar nu mai recunoaște și relativitatea aranjamentelor sociale menite să răspundă adecvat acestei relativități individuale. Strategia sa este de a proteja relativitatea preferințelor individuale prin postularea unui scop unic și absolut al statului (și în fond, al vieții comunitare): acela de apărare a libertății individuale. Ideea sa contradictorie (neafirmată explicit, dar permanent pusă la lucru) este "nimic nu este absolut, libertatea este absolută" – situație în care argumentul rațional în favoarea libertății dispare, iar libertatea însăși devine simpla expresie a unei "pofte insășiabile de a trăi după plac" ⁷. Pentru a conserva libertatea opțiunilor din sfera privată, liberalii încearcă să fixeze definitiv o distincție între *privat* și *public* care să garanteze intangibilitatea opțiunilor personale; aici ei reacționează ca și cum, în ciuda relativității tuturor preferințelor individuale, aranjamentul social ce răspunde acestei situații ar putea fi absolut; ca și cum s-ar putea defini fără drept de apel locul unde *trebuie* să cadă granița dintre public și privat.

Dar relativitatea preferințelor individuale și variabilitatea lor temporală indică nu doar necesitatea unei distincții *public-privat* (menite să acomodeze aceste preferințe diverse); ea dovedește și imposibilitatea consensului asupra unei singure (și definitive) granițe între public și privat. Relativitatea preferințelor nu afectează doar opțiunile vizate de distincție, ci și distincția însăși; cu alte cuvinte, lucrurile nu pot fi atât de simple cum le prezintă liberalismul: "Întrucât avem preferințe diferite, va trebui să respectăm cu rigurozitate granița public-privat". Problema este că avem preferințe atât de diferite încât nu cădem de acord nici măcar

asupra locului unde, și a felului cum, trebuie trasată această frontieră. Din acest motiv, un principiu general care reglementează distincția public-privat este de fapt inutilizabil. Diferiți oameni, sau chiar aceeași oameni în contexte or momente diferite, vor trasa în mod diferit această graniță (chiar dacă, eventual, vor admite principiul pe care se bazează ea); ca atare, singurul element important pentru supraviețuirea normală a vieții comunitare va fi (nu existența unui principiu, ci) existența unui consens asupra a ceea ce trebuie să cadă în sfera publică și a ceea ce trebuie să rămână în sfera privată.

Așadar, simțul relativității lucrărilor omenești trebuie să ne facă receptivi nu numai la importanța aplicării unei distincții între public și privat, ci și la inevitabilă labilitate a acestei distincții. Or, dacă frontieră dintre public și privat este ea însăși relativă, deplasabilă, atunci speranțele liberale în posibilitatea fundării ordinii politice pe un principiu care fixează această frontieră (așa cum se aşteaptă să fie principiul maximei libertăți compatibile cu libertatea tuturor celorlalți), precum și clamările liberalismului contra intervenției statale (sau a instituțiilor publice), devin fără sens. Tot așa cum granița dintre public și privat este mobilă, și limitele zonei de acțiune a statului (instituțiilor publice) sunt mobile; tot așa cum locul unde cade acea graniță depinde de consensul comunitar, limitele exacte ale intervenției publice vor trebui să exprime același tip de consens; zona de intervenție a statului este deplasabilă, ea se extinde, în mod inevitabil, atât cât membrii comunității vor voi să o extindă. Chestiunea privind locul unde *trebuie* să se opreasă acțiunea publică (pentru a lăsa libertate de manevră inițiativei private) este o chestiune pur pragmatică, rezolvabilă

numai local și temporar, pe baza opțiunilor specifice fiecărei comunități sau fiecărui grup; nici un fel de principiu general nu o poate reglementa.

Liberalii vor obiecta, desigur, că absența unei norme generale și recunoașterea rolului decisiv al consensului să susținabile să conducă, într-o formă sau alta, la o capitulare în fața tiraniei majorității: ce deosebire mai există între dictatul majoritatii și supremația consensului majoritatii?

Este foarte adevărat că aici reapare pericolul tiraniei majorității, dar aceasta nu arată decât naivitatea iluziei liberale că dictatul majoritatii ar putea fi prevenit prin adoptarea unor principii fundamentale. Cum sensul operațional al principiilor este determinat tot de consensul majoritatii, este nejustificată speranța că principii bine alese ar putea elmina pericolul supremației consensului majoritatii. De fapt, într-un sistem politic de tipul celor moderne, axat pe principiul autoritatii majoritatii, puterea consensului majoritar nu poate fi diminuată prin fixarea unor principii, deoarece principiile nu sunt niciodată mai bine fixate (și deci mai pline de autoritate) decât decizia bazată pe un înalt grad de consens, chiar și ceea ce este fixat printre Constituție poate fi modificat dacă o majoritate calificată dorește acest lucru.

Situată este analogă cu cea care ne este familiară din filozofia științei: este nejustificată speranța că principiile fundamentale, adoptate o dată pentru totdeauna ca axiome sau legi teoretice de bază ale unei discipline, ar putea înlocui supremația consensului majoritatii membrilor comunității de specialiști, limitând puterea de decizie a acestora; cum decizia privind valabilitatea, și deci supraviețuirea principiilor depinde tot de consensul specialiș-

tilor, este iluzorie credința fundaționălistilor că anumite cadre teoretice de bază ar putea fi sustrase deciziei libere bazate pe acest consens, și deci puse la adăpost de eventuale fluctuații de opinie viitoare, sau chiar eternizate. În realitate, așa cum au insistat în a doua jumătate a secolului nostru mai mulți filozofi ai științei (dintre care cel mai cunoscut este probabil americanul W.V.O. Quine), nici un element al construcției teoretice nu este și nu poate fi sustras definitiv oricărei revizuiri; dacă circumstanțele o cer, chiar elementele "centrale" (fundamentale) ale construcției pot fi modificate, iar decizia privind modificările necesare are exclusiv un caracter pragmatic și "local". Chiar dacă elementele "centrale" au o poziție foarte bine consolidată, nici un "principiu fundamental" aflat printre acestea nu este pus definitiv la adăpost de revizuire; comunitatea de specialiști modifică mai greu aceste principii, deoarece schimbarea lor atrage după sine transformări ample ale întregii construcții, dar considerentele pragmatice impun totuși uneori și asemenea modificări. Decisiv, în acest sens, rămâne consensul comunitar asupra a ceea ce este convenabil, necesar și util în circumstanțele date (consens bazat pe amintirile considerente), și nu statutul "fundamental" al principiilor "raționale" ce susțin construcția teoretică.

La concluzii similare a condus și redutabilă interpretare a științei avansată de Thomas Kuhn în faimoasa sa carte *Structura revoluțiilor științifice*. Kuhn arată că principiile la care aderă o comunitate științifică nu reprezintă decât o parte din ansamblul de elemente care definesc consensul intelectual propriu acestei comunități, și argumentează pe larg faptul că acest consens constituie adevăratul fundament al activității creațoare a mem-

brilor ei. Contra convingerilor fundamentaliste tradiționale, nu rationalitatea principiilor teoretice (a fundației teoretice) obligă comunitatea la consens ci, dimpotrivă, consensul comunității asupra valabilității acestor principii le face pe acestea să apară drept "rationale", indubitable, fundamentale. Kuhn insistă, într-o pleoarie extrem de puternică, devenită acum clasică, că principiile teoretice în sine nu se pot impune drept "rationale" unei alte comunități, caracterizată de un alt tip de consens (având un alt fel de a vedea). Așadar, "rationalitatea" principiilor fundamentale (și deci forța lor constrângătoare) este dependentă de existența consensului comunitar, și nicidcum invers. Preeminența consensului membrilor comunității față de "soliditatea" fundațiilor înseamnă însă sfîrșitul strategiilor fundamentaliste; chiar dacă nu dispar definitiv din scenă, acestea își pierd semnificația filozofică majoră, deoarece nu se mai pot prezenta ca alternative atrăgătoare de construcție și creație comunitară.

Prăbușirea fundamentalismului chiar și în domeniul științelor exacte - cel mai potrivit, totuși, pentru o abordare axată pe "fundamentele rationale", așa cum sunt axiomele, legile sau principiile generale - nu poate decât să pledeze în favoarea concluziei că fundamentalismul este în genere revolut; gîndirea secolului al XX-lea s-a disociat net de ideea posibilității de a șeza anumite construcții (cognitive, morale sau politice) pe "baze rationale, sigure și definitive".

*

**

Încrederea liberalilor în fundamentalism vine și din importanța exagerată pe care o dau ei aranjamentelor publice deliberate, "tehnice", în detrimentul altor elemente ale vieții comunitare (convin-

geri, tradiții de comportament, opțiuni valorice) care nu pot fi instalate artificial prin intermediul unei politici intenționate. Liberalismul tinde să presupună că aranjamentele "artificiale" cum sunt principiul maximei libertăți egale, statul minimal sau chiar piața liberă, odată "implementate" corespunzător, ar funcționa neproblematic "la parametrii proiectați" și ar asigura "fundația" necesară modului de viață propus de liberalism. Această presupunere se sprijină însă pe aceeași eroare tipică ce constă în ignorarea sau subestimarea contextului necesar funcționării aranjamentelor sau instituțiilor create deliberat.

Așa cum s-a amintit mai sus, nici chiar mecanisme economice "obiective" - piața liberă, de exemplu - nu funcționează efectiv și adecvat în absența unui anume cadru (nu doar juridic, ci și) cultural (de mentalități și atitudini, de tradiții comportamentale, etc.). Dar și în cazul altor aranjamente "ideale" de tip liberal, contextul cultural-comportamental joacă un rol vital. Statul minimal - care nu numai că nu impune, dar nici măcar nu propune un ideal de Bine omenesc cetățenilor săi, lăsând pe fiecare să urmărească propriul sau Bine în cadrul unui "joc" comun ale cărui reguli de procedură (vizând, în principal, nevătămarea altora) trebuie respectate de toată lumea - nu și poate îndeplini misiunea de "arbitru neutru" al "jocului" social într-o comunitate ai cărei membri sunt caracterizați de dogmatism și intoleranță, existența unei atitudini populare de scepticism față de idealuri, adevăruri supreme sau imperitive absolute, și de îngăduință față de valorile și convingerile celorlalți constituie o condiție necesară a existenței statului minimal⁸.

Realizarea acestui cadru cultural

indispensabil, ca și, de altfel, întrunirea unor condiții social-politice interne și internaționale favorabile funcționării statului minimal nu mai este însă o sarcină "tehnică", pe care politica liberală conștientă să o poată îndeplini într-o perioadă determinată de timp, prin eforturi organizate; ca atare, liberalii nu pot așeza fundațiile societății pe care o preconizează, construind statul minimal și, totodată, asigurând contextul necesar acțiunii lui. Nu aranjamentul "rational", deliberat propus de doctrina liberală (statul minimal, principiul toleranței), ci mai curând contextul cultural și social preexistent se dovedește deci a constitui adevărată "fundație" a societății liberale; este însă vorba de o fundație care se dezvoltă treptat, prin evoluții spontane sau, cel puțin, necontrolabile la nivel global, ceea ce subliniază caracterul iluzorii al fundamentalismului politic liberal; politica deliberată, călăuzită de anumite idealuri rationale și de aranjamente "optime", nu poate căuta de puțin așeza fundațiile dorite, care se nasc sau nu în funcție de o multitudine de factori dintre care doar prea puțini pot fi controlați conștient.

Fundația unei societăți pluraliste și tolerate constă, de fapt, într-o fericită întîlnire de factori culturali, economici și sociali favorabili pluralismului și toleranței; aranjamentele rationale apărate de liberalism nu au caracter fundamental ci, mai curând, reprezintă ele însese răspunsuri politice constructive date situației definite de această întîlnire de factori. Ceea ce politica poate face este doar să dea răspunsuri (mai mult sau mai puțin adecvate) la situații complexe specifice; este o iluzie iluminist-rationalistă că ea ar putea pune înseși bazele unui tip de societate, asigurând structurarea ei optimă. Succesul economic global, suprema-

ția legii, democrația autentică, dreptatea socială, toleranța și pluralismul, capacitatea de a progrăsa sunt, toate, obiective umane prea vaste, prea complexe și prea divers condiționate (de o multitudine de factori incontrolabili) pentru ca atingerea lor să poată fi asigurată prin *fundații* așezate conștient de o anumită politică (liberală sau de orice alt tip). Politica poate numai stimula evoluția *unora* dintre acești factori într-o direcție sau alta, fără însă a fi vreodată în situația de a așeza definitiv lucrurile pe "linia corectă", adică pe cea care duce (ca o linie ferată cu un unic punct terminus) la obiectivul dorit; contrar față de ceea ce credeau nu numai doctrinarii liberali, ci și doctrinarii comunismului, politica nu pune fundațiile unei societăți, ci doar răspunde, mai bine sau mai rău, situației create prin acțiunea multor factori ce împreună alcătuiesc adevărată fundație a societății respective.

O politică liberală bine gîndită poate, cu siguranță, contribui mult la dezvoltarea unei societăți care să corespundă aspirațiilor membrilor ei; dar prima condiție pentru materializarea acestei contribuții este, probabil, abandonarea iluziei și pretenției arrogante că această politică ar putea așeza "fundațiile de granit" necesare respectivei societăți.

*

**

Obsesia fundamentalistă transpare și în tentativa liberală de a fundamenta întregul sistem de organizare și mod de viață comunitar pe *drepturile individuale* ale membrilor comunității. Liberalismul este o concepție axată pe (și orientată spre) drepturi; obligațiile sau îndatoririle sunt luate în considerare numai în măsura în care îndeplinirea lor asigură satisfacerea drepturilor individuale (obligația de a respecta spațiul privat al altui individ este

subordonată scopului de a asigura fiecăruia dreptul la libertate personală, spre exemplu). Premisa este existența unor drepturi "naturale", inalienabile ale fiecărui individ; nu se presupune însă, simetric, și existența unor obligații naturale. Iar tendința permanentă a gîndirii liberale este de a maximiza drepturile și a minimiza obligațiile individuale, pe baza unei supozitii ascunse - că libertățile sunt bune în sine, în timp ce constrîngerile sunt un rău necesar care trebuie redus la minim - din care decurge permisivitatea și chiar anomia de care este adesea făcut responsabil liberalismul.

S-a arătat deja că o concepție politică coerentă și solid întemeiată nu se poate fundamenta exclusiv pe drepturi⁹. Dar cel mai important aspect al problemei îl constituie probabil asimetria dintre statutul (fundamental) al drepturilor și cel (subordonat) al îndatoririlor, rezultat al unei subestimări a rolului acestora din urmă.

Liberalismul idealizează drepturile și minimalizează semnificația obligațiilor pe baza convingerii că drepturile (bune în sine) sunt fertile și permit dezvoltarea personalității umane, în timp ce obligațiile (constrîngerile, deci ceva eminente rău) sunt esențialmente sterile și încorsetează afirmarea individualității. Ca atare, obligațiile sunt recunoscute drept raționale și utile numai atunci cînd apar drept necesare garantării drepturilor. Această convingere este însă greșită. Drepturile nu sunt bune în sine și întotdeauna, ci doar atunci cînd exercitarea lor duce la rezultate pozitive; analog, îndatoririle nu sunt un rău în sine, ci reprezintă un rău cînd stînjesc dezvoltarea, și un bine cînd stimulează dezvoltarea individualității. Acest din urmă aspect scapă însă, de regulă, gîndirii liberale,

care neglijeaază rolul constructiv, stimulator al constrîngerilor. Evidențierea influenței pozitive, fertile a constrîngerii a fost făcută în general de conservatorism: încă Edmund Burke sublinia că restrîngerea libertății individuale poate fi, în cazuri determinate, specifice, un lucru foarte bun și nu ceva rău, după cum exaltarea drepturilor individuale poate fi ceva rău; obsesia pentru drepturi duce la neglijarea unor adevăruri importante despre natura umană (Burke) – în primul rînd, a faptului că dezvoltarea personalității individuale și a vieții comunitare necesită nu numai libertate, ci și constrîngerile. Natura umană și faptele vieții omenesti indică existența unei nevoi adînci, vitale, de constrîngere, deoarece "barbarismul nu este niciodată înfrînt definitiv; date fiind anumite circumstanțe propice, bărbați și femei care par foarte normali vor comite orice atrocitate imaginabile" (Evelyn Waugh). De aici decurge concluzia că niciodată drepturile, singure, nu vor putea constitui fundimentul societății; căci viața comunitară depinde nu numai de drepturi, ci și de tot felul de constrîngerile: "Societatea necesită nu numai o stăpînire a pasiunilor oamenilor ca indivizi, ci și ca înclinațiile de masă sau de grup să fie adesea contracarate, la fel ca și cele individuale, ca voînța lor să fie ținută sub control, iar pasiunile lor să fie aduse sub ascultare" (Burke).

Contra liberalismului, conservatorii cred că nici drepturile, nici constrîngerile nu pot fi apreciate în abstract drept "bune" sau "rele"; valoarea lor, ca și conținutul lor, depinde de context, situația specifică, împrejurări: "Cum libertățile și constrîngerile se schimbă o dată cu vremurile și cu împrejurările, și cum pot suferi nemărginit de multe modificări, ele nu pot fi stabilite pe baza vreunei reguli

abstrakte; și nimic nu este mai prostesc decît să fie discutate pe baza unui asemenea principiu" (Burke). Prin asemenea luări de poziție, care evidențiază caracterul contextual și relativ al drepturilor și libertăților, conservatorismul respinge fundamentalismul, adică înclinația de a decreta anumite elemente (de regulă, drepturi) drept "stîlpii de susținere" permanenți ai vieții comunitare.

Mai departe, el evidențiază fertilitatea (cel puțin indirectă) constrîngerilor, care constituie *cadrul global* al manifestării oricărei libertăți: libertatea nu există decât într-un cadru sau complex de constrîngerile care fac posibilă exercitarea drepturilor, în interiorul unui *nomos* global, la fel cum creativitatea apare doar "în interstițiile" unui cadru cultural: "Creația, ca și libertatea - în contrast cu licență sau anarhia - există în cadrul creat de interstițiile unei culturi" (Robert Nisbet). Din acest punct de vedere, restricțiile, datorile, constrîngerile se dovedesc a fi ingrediente necesare ale libertății: un *nomos*, o cultură, un sistem de tradiții, un cadru social (cu inevitabile rigidități) constituie nu obstacole în fața libertății, ci *matricea* fertilă a oricărei exercitări a drepturilor, a manifestării libere și a creativității.

Dar nici setul de constrîngerile (obligații) necesare, nici cel al drepturilor vitale existenței individuale și comunitare nu poate fi stabilit a priori și fixat ca fundație a societății.

Drepturile și libertățile au caracter istoric și local, sunt în permanentă transformare, depind de context; ele nu pot fi deci determinate la modul general, aranjate principal sau algoritmizate.

Din acest punct de vedere, sugestia liberală că o mulțime bine precizată, finită, de drepturi ar constitui baza

vieții comunitare, iar obligațiile s-ar reduce la setul celor strict necesare pentru exercitarea acestor drepturi, apare surprinzător de naivă. În fapt, drepturile și libertățile individuale vor fi, în fiecare moment și fiecare cadru local, cele a căror nevoie o resimt indivizii respectivi. Iar dacă exercitarea acestor drepturi și libertăți presupune un anumit cadru global (anumite aranjamente comunitare, un mod de viață particular, o cultură specifică, un tip de stat etc.), este absolut rezonabil ca indivizilor ce doresc să beneficieze de ele să li se ceată să-și asume nu doar un minim de îndatoriri ce decurg direct din acele drepturi (cum pretinde liberalismul), ci toate obligațiile de a căror îndeplinire depinde subzistența cadrului global respectiv. Spre exemplu, este rațional să i se ceară fiecărui individ care beneficiază de funcționarea pieței libere să-și asume nu numai obligațiile minime care decurg din "regulile jocului" economic al pieței, ci și toate obligațiile de a căror îndeplinire depinde supraviețuirea modului de viață, a comunității și a culturii care fac posibilă existența pieței libere; și, de asemenea, să i se ceară fiecărui beneficiar al libertății și toleranței dintr-o democrație parlamentară autentică să-și asume nu doar respectarea setului strict de reguli (electorale, juridice, ale toleranței reciproce, etc.) asociat sistemului politic în cauză, ci și toate îndatoririle a căror îndeplinire s-ar dovedi necesară pentru supraviețuirea democrației parlamentare respective, a culturii politice subiacente ei, a modului de viață care o face posibilă. Or, nu se poate stabili *a priori*, de la bun început, setul complet al acestor îndatoriri care, de altfel, se modifică în timp. În unele cazuri, printre aceste obligații de susținere a cadrului social și cultural necesar drepturilor și libertăților dorite, sau "jocului"

economic, politic, intelectual pe care vrem să-l jucăm, pot ajunge să se includă obligațiile complet diferite, sau chiar opuse în spirit și direcție de acțiune, celor care decurg direct și simplu din "regulile jocului"; în condiții de criză, se poate dovedi necesar ca ambianța indispensabilă funcționării pieței libere să fie susținută prin metode de control al pieței și al vieții economice, sau ca modul de viață și cultura politică vitală supraviețuirii democrației parlamentare să fie protejată prin restrîngerea temporară a drepturilor și libertăților cetățenești, prin măsuri autoritare provizorii. Pe scurt, viața indivizilor și a comunităților este mult prea complexă pentru ca reușita ei să poată fi garantată permanent prin simpla respectare a unui set standardizat de "reguli ale jocului", set care ar constitui "fundația" normativă a societății. Obligațiile căror respectare se poate impune, într-un moment sau altul

NOTE

1. John Gray, în volumul *Beyond The New Right*, Routledge, 1993.
2. *Idem*.
3. *Magazin istoric*, nr. I –ianuarie - 1997, p.26.
4. *Ibidem*.
5. Vezi, în acest sens, Wolfgang Stegmüller *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer, 1976, mai ales pp. 172-176, 181-189, 196-201.
6. Vezi, în acest sens, și Dewey, *The Future of Liberalism*.
7. Citatele, ca și concluzia, aparțin lui Allan Bloom, autorul faimoasei lucrări de critică a mentalităților *The Closing of The American Mind*, Simon and Schuster, 1987.
8. Brian Barry, *How Not To Defend Liberal Institutions*, în vol. *Liberalism and The Good*, ed. by R. Bruce, Douglass, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson, Routledge, 1990.
9. J. Raz, *The Morality of Freedom*, cap.7,8, Clarendon Press Oxford, 1986; a se vedea și prezentarea lui J. Gray, *The Enlightenment's Wake*, cap. 6, Routledge, 1985.7

al evoluției sociale, ca și drepturile de care indivizi pot dori să beneficieze cîndva, formează o mulțime deschisă, în schimbare, cu neputință de întuit într-o fundație permanentă. Tocmai din acest motiv fundamentalismul se dovedește iluzoriu. Stabilirea drepturilor și a obligațiilor adecvate indivizilor unei comunități, a libertăților și a restricțiilor necesare la un moment dat, într-un anumit cadru social local, depinde de nenumărați factori specifici, proprii cazului respectiv, de împrejurări caracteristice, irepetabile (cel puțin în ansamblul lor), de oportunități, particularități istorice sau singularități regionale. În consecință, arta politică este (cum remarcă încă Burke) o chestiune de oportunități, de apreciere a condițiilor particolare, de evaluare a priorităților, într-un cuvînt, de judecată pragmatică și nu de știință bine fundată.

Joseph Raz

*Liberalism, scepticism și democrație **

C ultura noastră combină prețuirea libertății individuale cu un puternic dezacord în privința limitelor sale. Am putea spune că dezacordurile sunt tocmai mărturia atașamentului nostru pentru libertate. Ele rezultă din controversele privind rațiunile acestui atașament pentru libertate, ce conduc la diferențe în înțelesul pe care-l dăm semnificației și limitelor sale. Faptul că libertatea individuală este susținută de atîtea curente de gîndire, de atîtea tendințe religioase și filozofice în societatea noastră este dovedă forței atașamentului nostru față de acest ideal și a centralității sale în cadrul culturii noastre.

Nu trebuie să considerăm modurile alternative de înțelegere a valorii libertății individuale ca fiind necesarmente incompatibile. Există, într-adevăr, multe argumente puternice în favoarea acestui ideal, în general sprijinindu-se reciproc, chiar dacă diferențindu-se în detaliu și, prin urmare, suprapunîndu-se doar în anumite privințe. Aceasta înseamnă doar că, în anumite cazuri, libertatea individuală este susținută doar de câteva dintre numeroasele argumente care o susțin în majoritatea cazurilor.

riitatea cazurilor.

Unele dintre cele mai bune argumente în favoarea libertății individuale sunt de natură practică, ori pragmatică. Unul dintre acestea subliniază succesul, cultural și economic, pe care exprimarea liberă a ideilor și spiritul întreprinzătorilor au adus acelor țări care le-au încurajat.¹ Un altul relevă contribuția respectului față de libertatea individuală la stabilitatea socială și prosperitatea individuală, într-o lume dezbinată de conflicte fundamentale, morale și religioase. Respectul pentru libertatea individuală furnizează acel *modus vivendi* necesar stabilității societăților pluraliste. El garantează, de asemenea, că nu doar aderenții ideologiilor aflate temporar în ascendență, ci marea majoritate a populației are posibilitatea de a se bucura de o relativă prosperitate. Un alt treilea argument se sprijină pe limitările de principiu ale capacitatii oricărui guvern și ale oricărei birocratii de a îndeplini obiective morale complexe, și pe inevitabilele efecte nedorite ale intervențiilor birocratice.

Am menționat aceste puternice argumente de ordin pragmatic doar pentru

* Joseph Raz, în *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, Oxford, 1994. Textul este publicat cu acordul autorului.

a spune că dacă nu mă voi opri asupra lor în continuare nu înseamnă că le subestimez importanța. Însă preocuparea mea, aici, este îndreptată spre unele dintre argumentele morale pentru respectarea libertății individuale. În anumite medii există o atmosferă de privatizare morală, o tendință de separare a moralității de stat. Potrivit acestor curente, morala este o chestiune despre care nu știm prea mare lucru, ceva despre care judecăți obiective nu pot fi enunțate, ceva ce ar trebui lăsat în seama individului. Statul ar trebui să nu aibă de a face cu morala. Cel mult, ar trebui să arbitreze conflictele, administrând verdicte imparțiale față de opiniiile private.

Cei care susțin asemenea vederi se consideră deseori pe ei însăși ca fiind susținători ai libertății individuale. Prin excluderea statului din domeniul moralității, cu excepția poate doar a moralei procedurale, ei caută să îi lase liberi pe indivizi să-și urmărească realizarea aspirațiilor. Eu cred însă că asemenea concepții sunt prost direcționate și chiar fundamental periculoase. Ele sunt sprijinite pe o raționare confuză și dau libertății un înțeles impropriu. Argumentul lor în favoarea libertății este moralmente anemic. Pledoaria pentru libertate este greșit prezentată ca sprijinindu-se pe o slăbiciune a moralității, ori pe incapacitatea noastră de a înțelege problemele morale. În parte, din această cauză, asemenea argumente tind să încurajeze o toleranță bornită din indiferență față de ceilalți, o toleranță excesiv de individualistă în spirit. Voi începe prin criticarea ideii conform căreia scepticismul moral sau failibilitatea morală furnizează un important fundament moral pentru respectarea libertății individuale. Voi critica apoi o anumită concepție despre democrație care, chiar dacă nu se bazează nici pe scep-

ticism și nici pe failibilitate, are anumite afinități intelectuale cu vederile considerate mai înainte. Voi încheia cu o scurtă prezentare a unei concepții alternative, care apără libertatea ca o valoare pozitivă, ca un element din idealul moral al persoanei libere.² Va deveni clar că această concepție despre libertate nu este afectată de forma de individualism de care liberalii sănătății deseoari acuzați.

Teme sceptice

Atitudini sceptice

Ca profesor, sănătății mereu surprins de rădăcinile adânci ale scepticismului valoric în rândurile celor mai bine educați membri ai societății noastre. În fiecare an, cînd apar noi studenți, îmi dau seama că în vreme ce puțini oameni sunt sceptici pînă la capăt, mulți sunt sceptici doar pe jumătate. Mai exact, chiar dacă aceștia țin la principiile și ideile lor, deseori ei le combină cu un scepticism general și un agnosticism în privința valorilor. Ei susțin că nu există o modalitate prin care să obținem ori să justificăm "în mod obiectiv" o judecată de valoare. Opiniile fiecărei persoane sunt doar atât: opinie ei. Alt cineva va avea o opinie contrară, și cu asta nu prea mai este nimic de adăugat. Așa cum am spus altundeva, această atitudine este în general parte a unei concepții doar vag favorabile libertății individuale. Din moment ce nimeni nu poate arăta cu adevărat că opinia lui este mai bună decît cea a vecinului său, fiecare trebuie să tolereze opinia celuilalt. Sociologic, scepticismul tinde să fie legat de un respect fluctuant pentru libertate. El conduce la toleranță bazată nu pe prețuirea libertății celorlalți, ci pe distanță, uneori pe incomprehensiune reciprocă. Liber-

tatea este protejată nu pentru că este prețioasă, ci pentru că nu există o sanctiune morală pentru nimic, nici măcar pentru suprimarea libertății.³

Nu mă voi opri aici asupra problemei familiare, și încă nerezolvate, privind coerența diferitelor forme de scepticism. Interesul meu este limitat la relația dintre scepticism și toleranță. Scepticismul valoric global -adică ideea că nu putem obține o cunoaștere certă asupra nici unei probleme de ordin moral și, în sens mai larg, asupra nici unei chestiuni implicînd valori - nu numai că nu poate servi drept fundamentare a credinței în toleranță, ci este chiar incompatibil cu aceasta. El neagă că ar exista vreun temei pentru credința noastră în toleranță. E adevărat că scepticismul global exclude, în același timp, atitudinile și acțiunile publice principial intolerante. Însă, în acest caz, nu face decît să-i lase pe oameni liberi să realizeze acele acțiuni, și să ia acele măsuri, ce nu depind de credința în validitatea vreunui principiu ori a vreunei valori. Este neverosimilă ideea că oamenii, eliberați de influența constrîngătoare a propriilor lor opinii despre valori, ar deveni mai dispuși să aplice măsuri tolerate și nu unele intolerante sau arbitrale.

Un asemenea scepticism valoric global lasă prea puțin spațiu pentru justificarea oricărora politici generale. Se afirmă despre el că lasă deschisă posibilitatea justificărilor bazate pe propriile interese, însă relevanța acestora, și prin urmare accesibilitatea lor, sunt îndoînelnice. În anumite situații, propriul interes poate justifica într-un anumit sens, sau cel puțin poate explica, de ce unii oameni susțin o anumită politică. Este spre avantajul lor, ori cel puțin acest lucru îl cred ei. Însă aceasta nu arată că politica este justificată, și în mod normal nu are relevanță în justifica-

rea acesteia. Mai mult, teoriile care încearcă să arate că moralitatea se bazează pe un interes propriu luminat, în tradiția hobbesiană, nu sănătății teorii sceptice. Prin urmare, cei care cred că în condiții normale, politicele tolerante sunt în interesul fiecăruia pe termen lung, indiferent de plauzibilitatea acestei poziții, nu avansează argumente sceptice. Cînd interesul propriu poate justifica o politică generală de toleranță, scepticismul ia sfîrșit. Imposibilitatea de a arăta că scepticismul global conduce la toleranță este de ordin conceptual.

Scepticismul global trebuie distins de scepticismul local, de ideea că nu putem obține o cunoaștere certă asupra unor anumite chestiuni particulare. Spre exemplu, unii oameni susțin că nimeni nu poate răspunde la întrebări precum aceea dacă pedepsele sunt sau nu disuasive, dacă fetușii sunt sau nu ființe umane, ori dacă a fi închis de unul singur într-o celulă reprezentă sau nu o formă de tortură. Scepticismul local nu are, însă, mai mult succese în sprijinirea unei politici generale de toleranță. Totul depinde de chestiunile asupra căror sănătății ignoranță. Uneori, ignoranța ar putea conduce la ceea ce ar putea fi considerată o politică mai tolerantă. Ignoranța în ceea ce privește valoarea pedepsei capitale, atunci cînd este corelată cu alte premise favorabile, poate să sprijine abolirea acesteia. În alte cazuri însă, concluzia rațională se prea poate să fie intolerantă. Ignoranța în privința statutului fetușilor poate justifica o condamnare penală a celor ce sănătății participanți la realizarea unui avort.

Corigibilitate și toleranță

Scepticismul, fie el local sau global, nu poate oferi perspective prea

fecunde celor interesați de teoria politică. Ideea că opiniile noastre pot fi greșite nu trebuie, însă, să fie confundată cu scepticismul. Ar putea oare failibilitatea să furnizeze un argument pentru toleranță? Fără îndoială, de cele mai multe ori aşa înclinăm să credem, însă este acest argument pertinent?

Sugestia pleacă de la convingerea răspîndită că înțelegerea failibilității noastre justifică și mai redusă încredere în propriile noastre convingeri. Dacă acestea pot fi corecte, în timp ce eu pot să gresesc, nu ar decurge oare că nu am dreptul să fiu convins că am dreptate, și nu m-ar conduce aceasta la adoptarea unei atitudini tolerante față de convingerile celor lalți? Dar este oare necesar ca înțelegerea propriei failibilități să-mi diminueze încrederea în convingerile pe care le am? Ar trebui oare să fiu mai puțin sigur că mă aflu acum în camera mea scriind aceste rînduri, numai pentru că este posibil - și într-adevăr este - ca în realitate să fiu întins în pat visînd, ori creierul meu să fie stimulat pentru a-mi produce iluzii și convingeri false? Acest cunoscut mod de gîndire reflectă confuzii profunde privind temeiurile certitudinii și ale îndoiei.

Certitudinea justificată este baza-
tă nu pe convingerea în propria infailibili-
tate, ci pe aceea că nu greșesc, că nu
există nici un motiv de a suspecta vreo
greșeală și că există toate motivele, bazate
pe dovezi și pe propria situație, de a avea
încredere în propriile opinii. Sunt absolut
sigur că George Bush este astăzi (1988)
președintele Statelor Unite, că Australia
se află în emisfera sudică și că
Parlamentul britanic își are sediul în
Londra, etc. Cu toate că este posibil să
mă însel de fiecare dată, sunt absolut sigur
pe aceste opinii, și sunt îndreptat să fiu.

Ideea este că incertitudinea provine din recunoașterea unui defect ("se

pare că cineva a intervenit asupra acestui text"), a unor dovezi insuficiente ori a poziției inferioare în care se găsește subiectul ("mă aflu prea departe pentru a vedea clar", "lumina mă însală, e prea puternică"). Simplă realizare a failibilității nu reprezintă observarea unui defect, ci conștientizarea condițiilor cunoașterii. Obținerea unei cunoașteri certe depinde de exercițiul abilității mentale și al judecății. Acestea sunt capacitate pe care le putem folosi sau neglijia, a căror utilizare poate avea succes sau poate da greș. A deveni conștient de propria failibilitate poate să nu însemne mai mult decât simplă înțelegere a acestui fapt.

Faptul de a înțelege că putem da greș nu înseamnă mai mult decât a înțelege condițiile cunoașterii, poate fi eclipsat de afirmația că uneori avem convingeri infailibile. Matematica este deseori descrisă ca fiind un asemenea exemplu. De aici se ajunge la impresia că opiniile failibile trebuie să aibă un defect, că le lipsește acel element care le dă convingerilor infailibile această calitate. Realitatea simplă este însă că, în general, judecările matematice sunt tot atât de failibile ca toate celelalte, iar numeroasele greșeli comise de fiecare, de la tinerul elev și pînă la matematicianul expert, demonstrează acest fapt. Este adevărat că există anumite propoziții, precum cea că posed un trup, unele propoziții matematice simple de genul $2+2=4$ s.a., a căror acceptare nu poate fi pusă în discuție. Acestea sunt propozițiile care fixează modul în care utilizăm conceptele noastre de bază și ne determină orientarea fundamentală față de lume. A îndoi de ele este un semn al incoerenței. A le respinge este un semn al confuziei conceptuale sau al neștiinței. În cazuri severe, reflectă un colaps cognitiv sau nebunia. Însă asemenea convingeri, separate de a fi standardul și norma tuturor

opiniilor raționale, sănătoase și, în
multe privințe, diferite de opiniile obișnuite. Spre exemplu, chiar dacă avem
dovezi în sprijinul lor, încrederea noastră
în aceste convingeri fundamentale nu
deinde de aceste dovezi. Dar acestea sănătoase
probleme extrem de dificile și intens disputate,
pe care nu le putem explora în paginile de față. Ideea de reținut este aceea
că tipul obișnuit de cunoaștere este
failibil.

Conștientizarea faptului că failibilitatea este una dintre condițiile cunoașterii obișnuite susține o atitudine de raționalitate critică. Aceasta include recunoașterea corigibilității întregii cunoașteri obișnuite tocmai datorită failibilității noastre, și o disponibilitate de a ne re-examina opiniile atunci când devine necesar. Raționalitatea critică are implicații politice. Dacă o socotim dezirabilă, atunci trebuie să alegem acele instituții politice care pot adopta această atitudine și care oferă oportunități adecvate pentru re-evaluări periodice ale politicilor publice. Ce înseamnă aici "adecvate" este o chestiune dificilă, care nu trebuie să ne întârzie bilitate publică pe care raționalitatea critică îl cere. În consecință, conștientizarea posibilității de a fi în eroare sugerează că, în general, sănătatea preferat politici ce implică măsuri reversibile celor ce depind de măsuri ireversibile.⁴ Acesta este unul dintre argumentele tradiționale împotriva pedepsei capitale. Desigur, gînditorii liberali au acordat de-a lungul timpului o atenție deosebită implicațiilor cerințelor raționalității critice. Însă aceste argumente - trebuie să fie la fel de clar - nu pot sprijini în așa de mare măsură toleranța și pluralismul pe cît au încercat să ne convingă teoriile liberale tradiționale.

acum. Este suficient să spunem că nu există un singur răspuns pentru toate cazurile. Același lucru este adevărat și în ceea ce privește convingerile personale obișnuite. Unele dintre convingerile noastre ar trebui re-examinate periodic, în timp ce pe altele, chiar dacă pot fi revizuite în perspectiva unor dovezi contrare, nu este nevoie să le supunem unor re-evaluări de rutină. Uneori este oportun să adoptăm convingeri bazate pe dovezi destul de fragile, în timp ce alteori certitudinea că problema a fostmeticulosinvestigatăeste o condiție a rationalității.

Până acum ne-am concentrat numai asupra credinței principiale, globale, în posibilitatea erorii. Dar eroarea este mai probabilă în anumite domenii decât în altele. Astfel, conștientizarea faptului că, în domeniul tehnologiei nucleare și a consecințelor sale, cunoașterea noastră este foarte incompletă și, prin urmare, că opiniiile noastre în materie de siguranță nucleară sînt cu deosebire vulnerabile în fața îndoielii, constituie un motiv de a nu utiliza energia nucleară. Această precauție poate fi întărită și de faptul că rezultatele accidentelor, ori contaminarea pe termen

Cerințele raționalității critice afectează structurile instituțiilor și procesele de luare a deciziilor mai mult decât afectează substanța politicilor.

Periculozitatea deosebită a erorii în anumite domenii are implicații politice ce merg dincolo de adoptarea, în general, a unei atitudini de raționalitate critică, și îi afectează și pe cei care nu sunt dispuși să o adopte ca principiu. Aceste implicații, la fel ca cele ale scepticismului local, nu au o relevanță deosebită în cadrul teoriilor liberale și nu furnizează întotdeauna un sprijin politicilor tolerante mai degrabă decât celor intolerante. Părerea mea este că dacă am putea discerne o tendință generală în modul în care operează acest tip de îndoială, atunci acea tendință ar fi una în favoarea unei atitudini prudente și conservatoare. În general, asemenea îndoielii tind să afecteze acele politici sau măsuri care sunt noi, ori relativ recente, mai degrabă decât pe cele confirmate de-a lungul anilor, și aceasta deoarece consecințele celor din urmă sunt mai bine cunoscute. Dintre cele noi, schimbările radicale și inovațiile de mare anvergură dau naștere mai des la ezitări decât amendamente de importanță redusă, aduse politicilor existente. Conservatorismul prudent este percepție uneori ca susținând toleranța. În realitate, el nu favorizează decât *status quo*-ul. Sprijină toleranța numai în situația în care aceasta este deja o practică curentă.

Vulnerabilitatea valorilor

Se spune uneori că suntem cu deosebire supuși erorii în chestiuni în care este vorba despre valori, sau că burocracia este cu deosebire vulnerabilă la eroare în asemenea chestiuni. Este extrem de important să înțelegem că, chiar dacă aşa stau lucrurile, adeptii toleranței nu pot găsi un sprijin suficient în această constatăre. Atunci cînd discutăm despre utilizarea energiei nucleare, alegerea pe care o

avem de făcut e simplă: a o utiliza sau nu. Neștiința de care dăm dovadă în ceea ce privește pericolele industriei nucleare nu ne va putea afecta viața, dacă evităm să dezvoltăm acea industrie.⁵ Dacă nu utilizezi materiale radioactive eviți riscurile radioactivității. Putem însă vorbi în mod similar despre riscuri atunci cînd este vorba despre morală și valori? Am putea doar în cazul în care acțiunile noastre ar avea o semnificație morală, iar inacțiunile nu. Eu cred însă că nu este cazul. Tuturor ni se pare plauzibil că dacă o acțiune are semnificație morală, atunci și absența ei are. Simplul fapt că o acțiune are o semnificație morală conferă semnificație omului acesteia. Dacă există o datorie de a face un lucru, atunci este moralmente greșit a nu realiza acel lucru. Aceste considerații par să fie valabile pentru toate chestiunile privind valorile.⁶

Oricare ar fi adevărul în această problemă, ea este în sine o problemă morală. Dacă greșesc, înseamnă că am făcut un rationament moral greșit. Cu alte cuvinte, afirmația că putem evita greșeli și erori morale prin evitarea acțiunilor ce au semnificație morală, este ea însăși o propoziție morală care - dacă toate propozițiile morale sunt cu deosebire vulnerabile în fața erorii - este și ea vulnerabilă. Urmează că, deși judecățile morale sunt vulnerabile, nu există vreo cale prin care să evităm riscul erorii. Dacă există o clasă de acțiuni a căror realizare nu posedă semnificație morală, atunci această constatare reprezintă ea însăși o judecată morală supusă riscului de eroare al tuturor propozițiilor morale.

Merită poate adăugat că, în ciuda popularității ideii că toate judecățile de valoare sunt cu deosebire vulnerabile în fața erorii, aceasta nu poate rezista unei analize mai serioase. Suntem oare mai

expuși greșelii atunci cînd afirmăm că turarea ușui nevinovat este imorală, decât atunci cînd susținem că energia nucleară este mai sigură decât cea bazată pe cărbuni? Nu văd care ar fi rațiunile teoretice pentru a accepta acest lucru.⁷

Uneori, ideea că toate judecățile de valoare sunt suspecte este nuanțată prin afirmația că, oricare ar fi vulnerabilitatea judecăților de valoare, cele făcute de autoritățile publice sunt cu deosebire vulnerabile în fața erorii. Rațiunile oferite mai sus împotriva argumentului general al vulnerabilității contrazic în același măsură și această afirmație. O versiune mai modestă a acesteia reprezintă, însă, cel mai important argument pentru limitarea puterii centrale. Este vorba despre încercarea de a izola anumite chestiuni în privința cărora autoritățile publice sunt cu deosebire predispuse să greșească. Se pot identifica diverse astfel de domenii. Într-o anumită măsură, acestea depind de structura și constituția respectivelor autorități. Însă o observație generală poate fi făcută aici: în societățile de masă, în care există un înalt grad de mobilitate, autoritățile publice nu se află în poziția de a emite judecăți în privința unor probleme în care este esențial să existe sentimentele morale potrivite și o anumită sensibilitate. Ele sunt mai degrabă pregătite pentru a avea de a face cu principii abstracte, cu drepturi și îndatoriri generale, și nu cu chestiuni ce privesc caracterul moral, relațiile personale, etc. Asemenea chestiuni este mai bine să fie abordate în cadrul sferei private și în afara domeniului public.⁸

Dezacordul rezonabil

O altă temă des întâlnită în acest context este aceea că dezacordul dintre judecățile de valoare este, deseori, un

dezacord rezonabil. Chestiuni privind binele, sensul vieții, acțiunea morală corectă sunt unele asupra cărora persoane rezonabile pot să nu cadă de acord, și care admit îndoielii și dezacorduri rezonabile.

Este oare cazul ca, atunci cînd cineva mă contrazice într-un mod rezonabil, să-mi pierd încrederea pe care o aveam în opinia mea? Un exemplu simplu arată că, în general, nu ar trebui să se întâmpile așa. Dacă sunt găsit vinovat de o crimă, pot fi de acord că pledoaria acuzării a dovedit vinovăția mea dincolo de orice îndoială rezonabilă. Pot fi de acord, cu alte cuvinte, că juriul nu numai că s-a îndoit într-un mod rezonabil de dezvinovățirile mele, ci mai mult, că a fost forțat de dovezile existente să mă condamne - și aceasta fără a-mi pierde convingerea că sunt nevinovat.

Acest caz are următoarea particularitate. Juriul probabil crede că eu știu dacă sunt sau nu vinovat. Cînd mă găsește vinovat, ajunge și la concluzia că mint în privința nevinovăției mele. Dacă îi consider pe membrii acestuia rezonabili, atunci le consider rezonabilă și convingerea că eu mint. Majoritatea cazurilor însă nu se asemănă cu acesta. În majoritatea cazurilor, una dintre părți nu are motive de a crede că cealaltă ar avea un acces special la adevăr. Dimpotrivă, situația tipică este aceea în care o persoană consideră că părările contrare ale unei alte persoane sunt rezonabile, date fiind dovezile de care dispune aceasta și experiența ei în domeniul respectiv, însă este convinsă că propriile dovezi și experiențe sunt superioare. De aceea, încrederea ei nu este zdruncinată de dezacordul rezonabil.

Atunci cînd alții pun la îndoială (sau nu sunt de acord cu) judecata mea adevărată și rezonabilă, îndoială sau dezacordul lor sunt rezonabile dacă, în virtutea

unor circumstanțe care nu depind de ei, dovezile lor nu au aceeași calitate ca ale mele dar, în același timp, dovezile respective le sănătate, având în vedere gradul lor de înțelegere a problemei, pentru a forma o judecată pornind de la ele, sau dacă evaluarea dovezilor este suficient de dificilă pentru ca greșelile să nu fie surprinzătoare din partea unor oameni normali. Astfel, T. Nagel arată că pînă și în situația în care mai multe persoane dispun de aceleași dovezi, ele pot în mod rezonabil să nu fie de acord, datorită unor diferențe de raționare în ceea ce privește evaluarea dovezilor.

Pot gîndi că este rezonabil pentru cineva fie să credă, fie să nu credă. În lumina dovezilor pe care eu le am la dispoziție...iar în același timp să mă trezesc că eu cred P. Probabil că în acest caz ar trebui de asemenea să gîndesc că nu ar fi rezonabil pentru mine să nu cred P, date fiind acele dovezi...⁹

În mod evident, asemenea divergențe în privința dovezilor ori a evaluării acestora pot apărea cu usurință în circumstanțe care nu pun la îndoială soliditatea convingerile mele. Întrucît știu acest lucru, o atitudine rațională din partea mea este aceea de a râmâne fidel proprietelor convingerii în fața dezacordului rezonabil. Bineîntîles, faptul că cineva este în dezacord rezonabil cu mine îmi poate stimula, în circumstanțe adecvate, o atitudine de rationalitate critică. Voi dori să-mi reconsider opiniile pentru a fi sigur că eu am dreptate și nu celălalt. Însă pot face acest lucru, întărindu-mi convingerea inițială, fără a nega faptul că dezacordul celuilalt a fost și râmâne rezonabil.

Chiar dacă nu este necesar ca dezacordul rezonabil să aducă cu sine îndoială, existența sa are totuși implicații morale. Cei care actionează greșit în virtu-

tea unei erori rezonabile ar trebui iertați (chiar dacă sunt totuși pedepsiți). În mod similar, faptul că un delict a avut la origine o eroare rezonabilă afectează felul în care judecăm caracterul și virtuțile celui în cauză. Însă nimic din toate acestea nu trebuie să descurajeze pe cineva să acioneze pe baza unor convingeri asupra cărora alții sănătate în dezacord rezonabil. Acest fapt pare să indice că dezacordul rezonabil oferă un temei limitat pentru toleranță. Acest lucru poate părea că susține moderația în domeniul penal: faptele realizate cu convingerea rezonabilă că sănătate nevinovate nu trebuie să fie incriminate. Însă astfel se poate exagera adevărata semnificație a acestor considerații. Simplul fapt că o acțiune este interzisă de lege poate afecta rezonabilitatea opiniei că ar fi nevinovată.

Tinând seama de cele de mai sus, toleranța bazată pe dezacordul rezonabil se limitează la următoarele: nu trebuie incriminate faptele realizate cu convingerea rezonabilă că sănătate corecte (*right*), atunci când acea convingere râmâne rezonabilă, chiar dacă acele fapte sunt interzise de lege. Cu această nuanță, și având în vedere că dezacordul rezonabil nu poate bloca - în afara restricțiilor penale directe - nici politicile publice și nici legislația bazată pe opinii astfel contestate, devine evident că numai un foarte limitat grad de toleranță poate fi dedus din aceste considerații.

Accentul, în remarcile de mai sus, este pus pe rezonabilitatea convingerilor unei persoane. Interesant este că tocmai faptul că cineva posedă anumite convingeri este în sine un argument pentru toleranță, indiferent de rezonabilitatea acestora. Să ne gîndim la o persoană care are o viziune distorsionată asupra semnificației sexului în viață. Să mai presupunem că aceasta nu îi afectează pe ceilalți

în vreun mod inechitabil. Singurul lucru în discuție râmâne: care este interesul acestuia? Putem oare să-l facem mai bun, forțîndu-l să se conformeze unor alte convingeri, în ciuda faptului că el va continua să le respingă? În asemenea chestiuni, singura modalitate în care îl putem ajuta este aceea de a-l determina să-și schimbe convingerile. Trebuie să acționăm prin prisma proprietății lui convingeri și atitudini, ori să nu mai acționăm de fel. Aceasta este un argument puternic în favoarea toleranței, ce nu presupune rezonabilitatea convingerilor și include tolerarea nerezonabilului. Însă este un argument cu aplicabilitate limitată. Este un argument pentru tolerarea comportamentului celor ce au anumite convingeri. Nu este însă un argument pentru a le permite formarea, păstrarea ori propagarea oricărora convingeri, oricât de greșite.

Semiscepticism și neutralitate

Unii oameni au în vedere o atitudine epistemică și mai radicală atunci când vorbesc despre dezacordul rezonabil. Să luăm un exemplu. John crede într-o viață plină de transformări, de diversitate și experimentare liberă. Joanna este de altă părere. Ea crede că oamenii ar trebui să râmână fideli tradițiilor, preferințelor și obiceiurilor în care au fost educați. Însă Joanna consideră concepția lui John ca fiind una rezonabilă. Mai precis, ea gîndește că acestea sunt chestiuni în care este imposibil să găsești argumente decisive în favoarea uneia dintre părți.¹⁰ John are argumente puternice în favoarea proprietății idei. Chiar dacă nu este de acord cu el, ea consideră că el are tot atâtea sanse ca și ea de a avea dreptate.¹¹ Ea știe că doar din acest fapt nu decurge nimic. Însă ea mai crede că toți oamenii au dreptul la

respect. Combinarea ideii că toți oamenii au dreptul la respect cu aceea că viziunile lor despre viață, chiar și cele pe care ea le consideră greșite, au aceleași sanse de a fi adevărate, conduce la ideea că fiecare trebuie să fie lăsat să-și trăiască viața în lumina proprietății sale convingerii.

În mod normal însă, reacția potrivită într-o asemenea situație este suspendarea convingerii. Dacă două concepții ce se exclud reciproc au aceleași sanse de a fi adevărate, atunci nu avem motive adecvate pentru a accepta nici una dintre ele. Totuși s-ar putea argumenta că, dat fiind că trebuie să continuăm să ne trăim viața (presupunînd că sinuciderea nu este o opțiune acceptabilă), este mai probabil să avem o viață satisfăcătoare dacă sănătatea ghidăți de o anumită concepție despre bine, decât de nici una. Iar dacă cineva nu are motive de a renunța la cea pe care o are, este mai bine să o păstreze, chiar și atunci când știe că nu are mai multe sanse de a avea dreptate decât persoana de alături.

Este oare posibilă logic această atitudine cognitivă? Dificultatea constă în aceea că a avea o anumită convingere determină pe cineva să respingă pe cea opusă. Joanna ar fi trebuit să aibă o anumită concepție despre bine, însă în același timp să credă și că opusa acesteia are aceleași sanse de a fi corectă. A presupune că cineva crede într-o afirmație (crede că aceasta este adevărată) și, în același timp, o consideră ca având aceleași sanse de a fi adevărată ca și cea care o contrazice, înseamnă a permite o ruptură radicală între o convingere pe care o avem și credința că acea convingere este justificată. Acest lucru ar putea fi logic impossibil.¹² Cel mai potrivit mod de a înțelege atitudinea Joannei ar fi, poate, de a spune că ea actionează ca și cum o anumită

concepție despre bine ar fi corectă, însă fără a fi convinsă că aceasta este corectă.

Dar această stare a spiritului este una instabilă, plină de tensiuni interne, și nu pare a reprezenta un temei atractiv pentru vreun principiu politic de largă cuprindere. Furnizează oare, în realitate, vreun suport pentru toleranță? Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este dacă Joanna ar avea vreun motiv să credă că ceilalți vor avea mai mult succes trăind conform proprietății lor concepții despre bine și nu conform proprietății ei concepții. Prin ipoteză, răspunsul este negativ. Ea este convinsă că propria ei concepție are tot atât de la sanse de a fi corectă precum oricare dintre cele cu care concurează, și de aceea nu are vreun motiv, derivând din considerente privind binele celorlalți, să credă că ei vor prospătă trăind aşa cum ei cred că este mai bine, și nu urmărind idealurile ei. Este adevărat că ea nu crede că ceilalți ar beneficia mai mult urmărind idealurile ei. Ea nu ar putea să sprijine o măsură favorizându-i idealurile împotriva idealurilor celorlalți, în virtutea binelui pe care îl va face acestora. Însă ea poate avea numeroase alte motive de a-și dori o asemenea măsură, cel mai notabil fiind acela că ar putea ajuta în realizarea acestor idealuri. Dacă ar fi să aibă vreun motiv să sprijine măsuri tolerate, acesta ar trebui să decurgă din alte considerații. O asemenea considerație, deja notată, este abținerea de la impunerea practicilor în care nu crezi.

Nesiguranța în ceea ce privește propriile opinii, chiar mai nuanțată decât în cazul extrem al Joannei, poate oferi o rațiune suplimentară împotriva amestecului în treburile celorlalți, chiar dacă nu este una ce are la bază interesele lor. Joanna poate fi cu îndreptățire reticentă în a-și asuma responsabilitatea pentru

viețile celorlalți, responsabilitate pe care o aduce cu sine amestecul ei. Riscul de a le face mai mult rău decât bine este prea mare. Însă acesta este un argument ce se referă la cea mai potrivită acțiune pentru ea, și nu la ceea ce este mai bun pentru ei. Dacă ei își vor trăi viața aşa cum își doresc, atunci succesul sau insuccesul lor este responsabilitatea lor. Dacă Joanna îi determină să urmeze idealurile ei, atunci soarta lor este, cel puțin în parte, în responsabilitatea ei. Un temei al non-interferenței ar putea fi să găsească într-un principiu ce ar afirma că oamenii nu trebuie să-și asume responsabilitatea pentru viața celorlalți decât dacă au un motiv clar și substanțial de a o face.

Acest principiu slab al non-interferenței este important din punct de vedere practic și interesant din cel teoretic. Interesul teoretic este acela că nu este un principiu logic (cum ar fi, de exemplu, "acțiunea deliberată este justificată numai dacă este bazată pe un motiv valid"), căci impune o "povară a dovezii" mai mare decât ar fi cerută de logică. Pe de altă parte, aşa cum s-a remarcat mai sus, nu are la bază doar preocuparea pentru bunăstarea celorlalți. Este un principiu care guvernează atitudinea adecvată a fiecărei persoane față de ceilalți, ca element al articulației unei concepții despre viață. El stabilește o presupunere împotriva interferenței, o premisă slabă ("vezi-ți de treburile tale") guvernând atitudinea adecvată față de ceilalți. Este parte a unei încercări de a obține un echilibru între preocuparea față de binele celorlalți și o atitudine orientată într-o mai mare măsură către sine, ceea ce constituie atitudinea corectă față de ceilalți. Importanța practică a principiului este considerabilă, însă dispersată. Chiar dacă nu avem motive să credem că atitudinea Joannei este una întotdeauna justi-

ficată, este fără îndoială atitudinea potrivită în numeroase ocazii. În toate aceste situații, principiul "nu-ți asuma responsabilitatea pentru viața celorlalți decât pentru un motiv clar și substanțial" constituie un puternic temei al toleranței¹³.

Până acum am examinat posibilele implicații ale dezacordurilor individuale, adică ale faptului că o persoană sau alta nu este de acord cu noi. Să presupunem acum că dezacordul este general în societatea în care trăim. Schimbă acest fapt ceva? Unii consideră caracterul controversat al multor judecăți de valoare ca fiind fundamental unei politici a toleranței. Această atitudine pare mult mai plauzibilă. Dacă o părere este contestată de mai mulți, atunci este probabil să fie contestată și de cei care au dovezile și mijloacele necesare pentru a o evalua. Ei pot greși, însă, pe de altă parte, ei pot avea dreptate, iar eroarea poate să-mi aparțină. O atitudine rațională critică sugerează că eroarea este posibilă în astfel de cazuri. Iar re-examinarea dovezilor și găsirea unei dovezi care să sugereze că ceilalți sunt cei care greșesc pot îndepărta îndoilele într-o mare măsură.

Aceste considerații se aplică tuturor opinioilor controversate, însă există motive speciale pentru a socoti controversa drept un semn al erorii în cazul judecăților de valoare. Mai întâi de toate, nu există experți morali. Nu există o știință morală, nu există o realitate morală care să fie treptat descoperită. Într-un anumit sens, dificil de explicat, moralitatea se află în întregul ei la suprafață, iar factorii morali de bază se află la îndemâna tuturor. Controversa, prin urmare, primește o semnificație specială. În al doilea rînd, rămîne de văzut dacă valorile nu sunt, cel puțin în parte, constituite de practicile sociale. Aceasta ar explica absența exper-

ților morali și faptul că faptele morale necesare pentru formarea principiilor morale pot fi observate de oricine. În plus, ar întări suspiciunea după care controversa morală este un semn că ceva nu este în regulă¹⁴. Dacă aceste practici joacă un rol constitutiv în determinarea valorilor, atunci controversele pot indica un defect în constituția valorii relevante, nu numai în recunoașterea acesteia. Ne vom întoarce puțin mai tîrziu asupra acestor idei. Pentru moment, este suficient să notăm că aceste ultime reflecții ne-au condus mult dincolo de scepticism, către o concepție a moralității parțial determinată social.

Dworkin despre independența politică

Am încercat să descriu cîteva dintre confuziile ce motivează încercarea de a fundamenta libertatea și toleranța pe scepticism și pe atitudinile legate de acesta. Însă confuziile aparțină motivelor și nu concluziilor. Se presupune că argumentul sceptic și cel semi-sceptic susțin, printre altele, concluzia că, în timp ce ne trăim viețile în conformitate cu concepțiile noastre despre ce înseamnă o viață bună, este de dorit să nu ne raportăm la aceste convingeri atunci cînd acționăm în domeniul politic. Aceeași idee este susținută de un puternic argument, care are la bază o înțelegere semnificativă a motivației ce este constitutivă procesului democratic de luare a deciziilor. Voi critica acest argument, contestînd ideea de democrație pe care o presupune. Pentru a înțelege atracția acestui argument, trebuie să ne îndreptăm atenția către unele dintre considerații care l-au inspirat, prezentate de R.M. Dworkin.

Asemenei unora dintre autorii dinaintea sa, Dworkin distinge între preferințele personale (acele preferințe privind "propriul acces la bunuri și oportunități"¹⁵) și preferințele externe (preferințele "privind repartizarea bunurilor și oportunităților pentru ceilalți")¹⁶. Acestora din urmă nu ar trebui să li se acorde nici o greutate în luarea deciziilor politice. Drepturile constituționale, potrivit lui Dworkin, sunt justificate dacă reușesc să excludă din procesul democratic deciziile pe care oamenii le-ar lua în virtutea preferințelor lor externe și nu a celor interne.¹⁷ În discutarea acestui principiu, Dworkin nu ia în considerație statutul opiniei politice ale oamenilor. Aceste opinii sunt cu siguranță destinate a fi dominate de preferințele pe care le implică. Cu alte cuvinte, orice judecată de valoare implică o preferință pentru o stare în care valoarea respectivă este realizată. Dacă acea preferință este externă, atunci judecata de valoare în chestiune nu are voie să justifice o politică publică.

Este curios că, atunci cînd apără această idee, Dworkin se sprijină pe un argument care nu oferă acesteia nici un suport. Argumentul lui susține nu eliminarea preferințelor externe din justificările deciziilor publice, ci excluderea acestor preferințe potrivit căror preferințele celorlalți nu contează, ori nu contează în mod egal. Sarcina pe care și-o atribuie singur este aceea de a vedea ce anume este incorect în fundamentarea deciziilor politice pe faptul că unii indivizi preferă ca alții indivizi să li se acorde anumite avantaje ori să le fie limitat accesul la bunuri. Un exemplu ar fi dorința unei majorități în cadrul comunității, ca lui Sarah să i se construiască o piscină din fonduri publice. Însă, în loc să trateze situații de acest fel, Dworkin se oprește exclusiv asupra cazurilor în care preferințele oamenilor se re-

feră nu la ceea ce primesc ceilalți, ci la cît de mult contează preferințele acelora; de exemplu, preferințele majorității ca preferințele lui Sarah să conteze de două ori mai mult în deciziile politice obișnuite, ori ca preferințele negrilor sau ale evreilor să nu fie luate în considerație.¹⁸

Ar fi multe de spus despre adevaratul argument al lui Dworkin, și poate merită să deviem de la ideea principală pentru a examina forța argumentului în ceea ce privește acest caz special: Dworkin distinge între deciziile referitoare la faptul dacă fiecare ar trebui sau nu să conteze în mod egal cu ceilalți (*each should count as for one*) și celelalte decizii.¹⁹ Un sistem politic care acceptă principiul conform căruia fiecare ar trebui să conteze în mod egal cu ceilalți, nu trebuie să dea curs dorinței cuiva de a devia de la acel principiu, decît poate, aşa cum menționează Dworkin, în acele situații în care acceptabilitatea însăși a principiului este pusă sub semnul întrebării.

Aceasta este, în realitate, o chestiune de logică. Această problemă pur și simplu nu apare atunci cînd sunt luate decizii obișnuite în cadrul sistemului politic. Ea apare numai atunci cînd justificarea sistemului politic însuși este în discuție. O decizie ca lui Sarah să i se ofere o piscină nu ridică problema modului în care trebuie luate în considerare preferințele oamenilor. Ea este prezentată în cadrul unui sistem în care acea chestiune a fost deja rezolvată. În consecință, preferințele oamenilor referitoare la cîte voturi ar trebui să aibă ei sau alții, nu intră în discuție. Ele sunt pur și simplu irelevante. Atunci cînd obiectul deciziei este natura sistemului politic însuși, atunci cînd se hotărăște dacă preferințele oamenilor să conteze sau nu în mod egal, preferințele (externe ori personale) sunt departe de a conta.

Subiectul în discuție este tocmai acela dacă acestea contează. Rămîne de văzut dacă principiul, conform căruia oamenii ar trebui să aibă un drept egal la participare politică, necesită o justificare independentă de faptul că este sau nu și părerea majorității. Dacă necesită, atunci preferințele pe care unii oameni le au în privința unor asemenea probleme nu contează niciodată direct. Ele nu reprezintă niciodată motive pentru aplicarea unei politici ce este preferată în acest mod.

Un utilitarist (care își nuanțează utilitarismul astfel încît să fie de acord cu mine pînă acum) ar putea totuși să insiste că preferința ca celorlalți oameni să nu le fie luate în considerare preferințele, să fie luate în considerare în mod indirect. Chiar dacă nu le este satisfăcută, frustrarea celor ce au această preferință ar trebui diminuată. Naziștilor frustrați ar trebui să li se acorde o compensație care să le diminueze nefericirea de a trăi într-o societate în care evreii sunt egali cu ceilalți. Poziția lui Dworkin poate fi înțeleasă ca ducînd la respingerea unor asemenea pretenții. Poate fi înțeleasă ca fiind incompatibilă cu acordarea oricărei importanțe preferințelor admiratorilor lui Sarah, care susțin ca aceasta să aibă de două ori mai multe voturi decât fiecare dintre ceilalți. Dworkin consideră orice acțiune politică bazată pe acea preferință ca fiind incompatibilă cu fundamentele sistemului politic și, prin urmare, imposibil de apărat.²⁰ Nu văd însă de ce compensarea pentru acea frustrare este incompatibilă cu fundamentele sistemului. Nu ar fi oare uman și moral să ușurăm suferința pe care o poate cauza interzicerea unor porniri imorale (să zicem, de a ucide sau a avea sex cu copii)? Eroarea unor poziții utilitariste simpliste este aceea că presupun că frustrarea preferințelor generează

întotdeauna suferință, și acceptă asocierea preferințelor cu pornirile incontrolabile. În realitate însă, preferințele raționate, adică cele pe care oamenii le au pentru că le consideră corecte, sunt rareori de acel tip. Cei mai mulți dintre noi acceptăm că lumea nu se ridică la înălțimea idealurilor noastre cu destul de multă stăpînire de sine.

Să ne întoarcem la principala afirmație a lui Dworkin: preferințele externe nu trebuie să fie invocate în justificarea vreunei decizii politice. Problema ridicată de preferințele pe care argumentul lui Dworkin le exclude este nu aceea că sunt externe, ci că ele sunt, se pare, incompatible cu sistemul politic pe care el îl crede în vigoare, un sistem utilitarist ce acceptă fiecare preferință în virtutea faptului că este o preferință. Unele preferințe personale (de pildă ca eu să am un cuvînt în luarea tuturor deciziilor ce mă afectează)²¹ sunt într-adevăr excluse de argument, în timp ce multe preferințe externe (precum cea ca lui Sarah să-i fie construită o piscină din fonduri publice) nu sunt.

Dacă argumentul lui Dworkin nu reușește să susțină excluderea preferințelor externe, putem oare găsi alte rațiuni pentru a le exclude? Excluderea lor răspunde unui sentiment larg răspîndit, care se împotrivează amestecului celorlalți în treburile noastre. Este ecoul zicalei "trăiește și lasă-i și pe ceilalți să trăiască" (*live and let live*). Se pare că oamenii nu se pot abține de la a-și forma anumite preferințe în ceea ce îi privește pe ceilalți, însă aceste preferințe - de obicei intrusive, ofensive - nu ar trebui să reprezinte baza deciziilor ce afectează viețile altor oameni dacă ei însiși nu au acele preferințe, deci nu trebuie să reprezinte o bază pentru deciziile politice. Această poziție nu trimite neapărat la o imagine în care fiecare

om este socotit o insulă. Oamenii sunt influenți de cei cu care intră în contact. Preferințele unei persoane pentru alpinism, operă ori fotbal vor fi luate în considerare de către comunitatea din care face parte. În anumite cazuri vor fi impuse constrângeri asupra celorlalți, pentru ca ei să-și poată satisface aceste preferințe. Doar preferințele intrusive, ofensive sunt interzise. Ceea ce rămîne însă de văzut este dacă preferințele externe sunt într-adevăr toate de genul intrusiv.²²

Utilitaristii, și toți cei care insistă asupra importanței preferințelor, ignoră, în calculul lor, o mare parte din informația esențială. Ei privesc preferințele oamenilor ca fiind fenomene naturale opăce, în timp ce în realitate acestea sunt, în cele mai multe dintre cazuri, atitudini active pe care oamenii le adoptă pentru anumite rațiuni. Ele au un aspect și o structură interne. Ele sunt inteligeabile pentru oamenii care au aceste preferințe, și acest lucru le face potențial inteligeabile pentru ceilalți. O anumită preferință își are ca obiect, să spunem, un măr pentru că este dulce, alta o carieră în drept pentru că este stimulativă, serveste comunității, etc. Numai dacă studiem preferințele ca fiind determinante de rațiuni putem decide care dintre ele au o mai mare importanță pentru persoana-agent. Numai dacă studiem opinile oamenilor privind acele rațiuni putem înțelege că nu foarte multe preferințe sunt evenimente atomizate, solitare, și că, dimpotrivă, cele mai importante dintre ele (altele decât cele determinante biologic, precum cele pentru hrană, sex, căldură, etc.) tend să formeze structuri complexe. Dorința cuiva de a urma o facultate de drept, sau de a petrece vară în cadrul unei firme de avocați, este parte a unui proiect din care, spre exemplu, dorința de a petrece vacanța în Spania nu face parte.

O apreciere a acestor interrelații complexe condiționează adoptarea unei atitudini inteligente față de preferințele unei persoane.

Considerarea preferințelor externe ca fiind determinante de rațiuni scoate la iveală enorma lor varietate și structura lor complexă. Diversitatea lor este mare. Unele sunt preferințe principiale, precum preferința ca ucigașii să fie condamnați. Alte preferințe externe sunt generate de sentimentele noastre personale, precum preferința ca prietenul meu să fie ajutat într-o situație dificilă. Se pare, de aceea, că nu are prea mult sens să vorbim de preferințe externe în sine. Avem nevoie de o apreciere a rațiunilor care le determină. Doar acestea ne pot indica dacă preferințele externe au sau nu voie să constituie baza deciziilor politice.

Fără să abandoneze ideea excluderii preferințelor externe în sine, Dworkin se concentreză în mai toate articolele sale recente pe un front mai restrîns, caracterizat dintr-o perspectivă internă, orientată spre rațiuni. El avansează acum dreptul la independență morală, caracterizat astfel: "Oamenii au dreptul de a nu suferi dezavantaje în distribuția bunurilor și oportunităților sociale ... doar din cauza faptului că guvernările ori concetățenii lor gîndesc că opinile lor despre cel mai potrivit mod de a-și trăi viața sunt degradante ori greșite."²³ Acest drept nu exclude totalitatea preferințelor externe. Nu exclude nici măcar toate preferințele care sunt incompatibile cu luarea în considerare, în mod egal, a preferințelor fiecărei persoane. El privește numai deciziile care îi dezavantajează pe anumiți oameni, și numai preferințele care reflectă credința că persoanele care vor fi dezavantajate dețin preferințe ignobile, ori greșite, despre cum trebuie să-și trăiască propria viață.

În alte ocazii, Dworkin extinde aria dreptului pentru a cuprinde excluderea (dintre temeurile deciziilor politice) a faptului că cineva crede că viețile oamenilor (și nu doar opinile lor despre viață) sunt imorale ori ignobile. S-ar putea spune că dreptul la independență politică și morală, afirmat de Dworkin, exclude preferințele externe principiale, adică pe acele care reflectă concepții morale, fără a aduce atingere însă preferințelor externe personale, adică pe acele care reflectă gusturi și înclinații personale.

Democrație și preferință

Nu încape îndoială că nu este corect ca o persoană să fie dezavantajată din cauză că o alta crede că prima are opinii greșite, ori că își trăiește viața într-un mod nesăbuit.²⁴ Faptul că o persoană are o anumită opinie este rareori o rațiune pentru a trata pe cineva într-un anumit fel sau în altul. Este important aici să subliniem că aceste considerații sunt în concordanță cu felul în care oamenii își înțeleg propriile deliberări. Să luăm exemplul unei persoane, să-i spunem Jane, care fie are o poziție publică, fie este un simplu cetățean pregătindu-se să voteze în privința alocării sau retragerii unor avantaje pe care le cere un altul, să-i spunem James. Să ne imaginăm că Jane crede că James se poartă nedrept cu părinții săi și, din cauza acestei convingeri, intenționează să voteze împotriva lui. Ar fi irațional pentru ea să spună că părerea ei potrivit căreia James se poartă nedrept cu părinții săi este motivul pentru care îi respinge lui James cererea. Ea crede că nedreptatea lui față de părinții - și nu părerea ei că el este nedrept - este un motiv

valid pentru a nu-i acorda respectivul beneficiu. Recunoaștem mai clar acest lucru dacă ne imaginăm că decizia nu este a ei, însă ea este cea care pledează, în fața unei autorități competente, pentru respingerea cererii lui. Jane va vorbi despre cruzimea lui James. Însă ea nu va spune (căci oricum nu ar avea sens): "Cred că este brutal. Prin urmare, indiferent dacă în realitate este sau nu brutal, există un motiv pentru a-i fi respins beneficiul pe care îl cere." Același lucru este valabil în general pentru toți agentii. Ei cred în existența unor fapte pe care le consideră rațiuni pentru anumite acțiuni. Dar ei nu cred că faptul că ei au acele păreri - separat de adevărul acestor păreri - este un asemenea motiv.²⁵

Este bineînțeles posibil ca, în vreme ce Jane nu socotește - și nu trebuie - faptul că are o anumită părere ca fiind un motiv, alții trebuie să îl socotească astfel. În special, este posibil ca sistemul politic, fiind democratic, să ia în considerare nu adevărul părerii lui Jane, ci faptul că Jane are o părere și, că pe baza acesteia, și-a format o preferință, drept motiv pentru a accepta ca votul ei să influențeze rezultatul deciziilor politice. Această concluzie pare a decurge din chiar logica guvernariei democratice. Ea pare a decurge din principiul că oamenii trebuie să-și folosească voturile pentru a-și exprima preferințele, și că preferințele lor, în sine, sunt cele ce trebuie să fie luate în considerare, numai pentru că sunt ale lor și indiferent dacă sunt bune ori rele, adevărate (i.e. reflectând opinii adevărate) sau false. Motivația deciziei politice democratice, potrivit acestei concepții, ignoră aspectele interne ale voturilor oamenilor, ignoră faptul că oamenii își socotesc voturile justificate numai dacă sunt bazate pe opinii adevărate. Teoria democratică ia în considerare votul

în sine, expresia brută a unei păreri ca fiind justificarea deciziilor politice.²⁶

Acesta este deci argumentul pentru democrație pe care l-am anunțat la începutul secțiunii II. Dacă acesta este fundamentalul democrației, avem un serios motiv pentru a suspenda unele dintre convingerile noastre atunci cînd ne aflăm în față urmei de vot. Prințipiu care ne interzice să dezavantajăm pe alții numai pentru că se întîmplă să *credem* că greșesc, ori că stilul lor preferat de viață este înjositor sau lipsit de valoare este, conform acestei concepții, încălcat mereu de regimurile democratice ce dău efect voturilor care reflectă opinii privind moralitatea ori valoarea caracterelor, faptelor sau stilurilor de viață ale celorlalți oameni. Prin urmare, această concepție despre democrație conduce, o dată în plus, la concluzia familiară că omul trebuie să-și trăiască viață potrivit convingerilor sale, și să-i lase pe ceilalți oameni să-și trăiască propriile vieți potrivit proprietilor lor convingeri. Trebuie să ne abținem de la a ne referi la părurile noastre despre valoarea diferitelor stiluri de viață, etc. atunci cînd votăm ori luăm hotărîri în domeniul politicilor publice.

Și totuși există o dilemă în această concepție asupra democrației. Potrivit acestei concepții, motivul pentru care un vot este luat în considerare este diferit de cel pentru care este dat. Motivul pentru care eu votez împotriva pedepsei capitale este că o consider moralmente incorectă. Însă motivul pentru care sistemul îmi ia în considerare votul este că eu îl dau. Sistemul este presupus a fi indiferent față de motivul meu, indiferent față de meritul moral al pedepsei capitale și concentrat numai pe numărarea voturilor. Mi se pare că aici este și nu este ceva în ordine. Pe de o parte, votul meu contează chiar și

dacă este bazat pe o părere falsă. Deci, se pare că părerea mea contează, și nu faptul care o generează. Pe de altă parte, dacă părerea mea subiectivă este tot ceea ce contează, de ce oare să mă mai chinui eu să aflu ce este corect și ce nu este în chestiunile ce se află în discuție? De ce să nu îmi exprim pur și simplu prima părere ori preferință care îmi trece prin minte? De ce să mai încerc, aşa cum credem cu toții că trebuie să facem, să-mi formezi o părere informată; adică una care încearcă să se apropie de adevăr?

Începem să găsim o cale de rezolvare a dilemei atunci cînd realizăm că ea nu apare doar în cazul democrației. Ramificațiile sale sunt mult mai largi, căci este legată de structura însăși a autorității, fie ea democratică sau de orice alt tip. Să luăm un caz tipic. Autoritatea, care este împuñnică să acorde licențe pentru medicamente de uz public, aproba aceste medicamente motivând că sunt sigure pentru sănătate. Faptul că sunt sigure, și nu opinia autorității despre siguranța acestora, este considerat a fi fundamentele potrivit pentru decizie. Autoritatea investighează fiecare caz, pentru a ajunge la o concluzie care să fie conformă cu realitatea, și este dispusă să-și schimbe părurile atunci cînd acestea se dovedesc a contrazice faptele. În același timp, este neîndoioinic că deciziile sale sunt obligatorii întrucât reprezentă convingerea *bona fide* a autorității, și nu pentru că sunt decizii corecte. Deciziile incorecte sunt și ele obligatorii. Nu ar mai fi o autoritate dacă nu ar avea puterea de a greși.

Este, prin urmare, tentant să spunem că motivul pentru care autoritatea ia decizii este acela că ea le *crede* justificate. Acest fapt, și nu justificarea concretă a acțiunilor sale, asigură obligativitatea acestora. Dar, în același timp, aceasta se

întîmplă deoarece acceptarea validității deciziei unei autorități, oricare ar fi corectitudinea acestei decizii (deci fără a face din corectitudine o condiție a validității) este considerată ca avînd mai multe șanse de a determina acțiuni inspirate de motivații corecte, deci orice altă metodă alternativă de a decide ce trebuie făcut. În această terminologie a justificărilor pe două nivele, convingerea autorității că decizia este corectă aduce acea decizie sub o regulă care este ea însăși justificată, întrucât tinde să conducă la acțiuni ale căror motive să fie corecte, și nu la acțiuni care să se conformeze preferințelor autorității.

Cu alte cuvinte, adevărul și corectitudinea deciziei sunt cele care contează în ultimă instanță. Adevărul și corectitudinea furnizează argumentul pentru legitimitatea autorității. Onestitatea convingerii reprezintă doar un mijloc necesar pentru atingerea scopului. O autoritate este legitimă doar dacă convingerea sa onestă este, măcar pe termen lung, un bun indicator al cursului corect pe care trebuie să îl ia o acțiune.²⁷

O posibilă neînțelegere trebuie totuși examinată. Există o concepție despre democrație care sugerează că, chiar dacă observațiile de mai sus sunt adevărate în ceea ce privește autoritatea în general, lucrurile stau altfel în cazul autorității democratice. Aceasta este cel mai bine înțeleasă ca avîndu-și temeiul în convingerea că este bine pentru oameni să li se satisfacă preferințele. Scopul ei este, pur și simplu, acela de a asigura pe fiecare dintre noi că preferințele lui vor fi luate în considerare laolaltă cu cele ale tuturor celorlalți. Această încercare de a prezenta utilitarismul ca suport necesar al democrației nu reușește să convingă, la fel ca toate celelalte versiuni ale utilitarismului orientat

spre satisfacerea preferințelor, deoarece trimit la o concepție greșită a bunăstării individuale. Oamenii prosperă, iar viețile lor sunt realizate, atâtă vreme cât participă cu succes la realizarea unor obiective ce au valoare. Succesul, în sensul de satisfacere a preferințelor, este numai una dintre laturile problemei. Pentru a contribui la bunăstarea individuală, succesul trebuie să consteă în realizarea unei activități ce are o valoare. Iar această idee este dovedită de faptul că preferințele sunt bazate pe motive, și sunt formate și prețuite de cei care le au, tocmai pentru că aceștia le consideră a fi preferințe pentru ceea ce este de valoare și demn de a fi urmărit.

Există mai multe tipuri de dezbateri politice. Unele au ca obiect de a se decide între ceea ce este corect și ce nu este. Altele se îngrijesc de planificarea cadrului general al vieții și al alegerilor individualilor, făcînd posibil ca oamenii să trăiască într-un mediu decent și să aibă alegeri valoroase. În aceste decizii, valoarea sau meritul diferitelor alegeri este temeiul prim al acțiunii politice. Ne bazăm pe convingerea în acea valoare pentru a o realiza în cadrul structurilor autorității. Alte decizii sunt diferite: ele presupun o alegere care nu se intemeiază pe un motiv independent de preferințele și inclinațiile subiective ale oamenilor de a prefera una dintre alternative. În asemenea cazuri, este normală alegerea ghidată de gusturile oamenilor. Dacă toată lumea preferă *baseball*-ul fotbalului, atunci toate resursele ar trebui să fie îndreptate către *baseball*. Dacă unii preferă *baseball*-ul iar alții fotbalul, s-ar cuveni să fie instituită o distribuție justă, care ar putea foarte bine depinde de numărul celor care împărtășesc preferințele în chestiune. Însă, chiar și în acest caz, nu așteptăm ca electorii să voteze pur și simplu în favoarea preferin-

țelor lor, ci mai curînd să voteze pentru un set de măsuri care să reprezinte o justă distribuție a resurselor respective, date fiind propriile lor preferințe și cele ale celorlalți.

Această scurtă discuție, menită a fi doar o replică la unul dintre modurile importante de justificare a instituțiilor democratice, este incompletă din mai multe perspective. Una ar fi aceea că nu este discutată dezirabilitatea intrinsecă a democrației, ca oferind mijloacele de participare la viața publică a propriei comunități. Argumentul nu are intenția de a nega ori minimiza importanța acestui fapt. El este menit a sugera că democrația poate fi în mod justificat utilizată în acest scop numai dacă întrunește condiția instrumentalistă expusă mai sus, adică numai în cazul în care conduce, în mare, la o guvernare bună. Relațiile dintre elementele instrumentale și participativ ale democrației devin complicate în două moduri. Mai întâi, întrucât participarea este valoroasă în sine, a furniza oportunități pentru participare prin aranjamente constituționale democratice reprezentă o valoare ce poate justifica acceptarea unor deficiențe în alte domenii. Acest fapt nu compromite rolul central al aspectelor instrumentale ale guvernării democratice, ori ale oricărei alte guvernari, ci permite un compromis parțial, atunci cînd acesta este necesar pentru a realiza scopul participării. Apoi, în anumite limite, scopurile valoroase sunt acelea care sunt sprijinite de societate în mod colectiv.²⁸ În asemenea circumstanțe participarea, presupunînd că este modul adecvat de a determina care sunt scopurile comunității, este necesară pentru ca sistemul de guvernare să-și îndeplinească scopul instrumentalist.

Democrația este cel mai bine înțeleasă ca un sistem politic ce oferă individelor oportunități pentru participarea în-

formată în procesul politic, al căruia scop este promovarea acelor decizii ce sunt fundamentate. Democrația este justificată în măsura în care este necesară pentru a promova bunăstarea oamenilor. Ea participă la structura generală a autorității, iar legitimitatea ei este dată de capacitatea de a promova deciziile fundamentate.

Liberalism și autonomie

Autonomie și pluralism valoric

Dacă ceea ce am scris pînă aici este corect, atunci convingerile privind valoarea vieților oamenilor, fără a fi ele însele temeiuri ale deciziilor politice, joacă un rol în procesul deliberării politice privind adevărata temeiuri pentru deciziile politice. Aceste temeiuri sunt considerații privitoare la ceea ce contribuie și ceea ce nu contribuie la bunăstarea oamenilor, care opțiuni și care aspecte ale culturii comune sunt valoroase și de încurajat, și care sunt ignobile și de descurajat. Nici o judecată de valoare nu este exclusă. Atunci cînd votăm anumite măsuri politice, acordăm întreaga importanță tuturor convingerilor pe care le avem. Ideea că ar trebui să aplic comportamentului meu convingerile pe care le am despre ce este o viață bună, însă nu și măsurilor publice care afectează destinul celorlalți, nu poate fi susținută de argumentele pe care le-am examinat pînă acum.

Însă aceasta este tocmai poziția de pe care s-au retras mulți dintre gînditori liberali astazi. Ea acordă guvernului misiunea de a decide ceea ce este bun pentru oameni. Ce se mai poate spune acum despre cauza libertății? Teama pe care o resimt liberalii este dublă. Mai întâi este teama de un *big brother* dogmatic, biro-

ocratic, insensibil și inefficient, încercînd să ne conducă viețile în locul nostru. Apoi este teama de o guvernare animată de idealuri, încercînd să remodeleze oamenii spre binele lor, impunînd un stil uniform de viață asupra tuturor. Prima teamă se referă la competența guvernelor de a realiza idealuri ale binelui. Cea de-a doua respinge uniformitatea și insistă asupra autonomiei individuale.

Așa cum am spus la început, nu mă voi referi aici la răspunsul dat preocupării legate de competența guvernului. Este, în esență, un răspuns mai degrabă pragmatic și nu principial. Nu există motive pentru a crede că ignoranța, incompetența și insensibilitatea guvernului afectează în mod uniform și covîrșitor toate problemele aflate în discuție. Este probabil să se manifeste mai mult în anumite domenii decît în altele, iar răspunsul cel mai bun pare să varieze de la o țară la alta și de la o chestiune la alta. Teama de uniformitate, și insistența asupra valorii autonomiei, auto-definirii sunt însă sursele cele mai directe ale preocupărilor noastre morale. Poate fi oare reconciliată această neliniște cu ideea conform căreia guvernele trebuie să protejeze și să promoveze, în limitele competenței lor, bunăstarea indivizilor?

Teama de uniformitate și de negare a autonomiei individuale a determinat mulți autori liberali să insiste pe ideea că statul nu ar trebui să aibă nimic de a face cu promovarea unui ideal de viață. În schimb, aceasta a condus și la o mai săracă înțelegere a prosperării umane și a relațiilor dintre bunăstarea individuală și o cultură comună. Preferabil ar fi însă să denunțăm atacarea autonomiei și uniformizarea ca fiind concepții greșite ale bunăstării individuale. Numai cu ajutorul unei concepții a bunăstării bazate pe autonomie și pluralism valoric putem restaura

adevărată perspectivă asupra rolului moralității în politică. În cele ce urmează voi dezvolta această idee.

“Pluralismul” este deseori utilizat pentru a indica poziția conform căreia diferitele moduri de viață, și diferitele concepții despre bine, trebuie să fie tolerate indiferent de valoarea lor morală. “Pluralismul valoric”, așa cum este utilizat aici, marchează o idee diferită și opusă. Este ideea conform căreia există moduri de viață ce sunt diferențiate și incompatibile. Diferite profesioni (cea a medicului, politicianului, minerului, ofițerului de poliție, artistului, atletului, academicianului) și diferenții stiluri de viață (cel al unei persoane necăsătorite, al unui membru al unei familii largi, al iubitorului spațiilor întinse de la țară sau cel al marilor metropole) trimit la diferenții calități, dezvoltă anumite aspecte ale personalității oamenilor și nu altele. Unii oameni au asemenea trăsături încît nu se pot realiza decît într-un singur stil de viață. Însă majoritatea dintre noi putem, cel puțin cînd suntem tineri, să ne dezvoltăm în diferenții direcții, să devenim diferenții persoane. Ideea pe care încerc să o afirm este una care sper că este implicit recunoscută de toți. Este aceea că multe dintre alternativele ce ne sunt dechise de-a lungul vieții sunt incompatibile, însă în același timp sunt de valoare. Sunt de valoare în sensul că fiecare stil de viață, fiecare obiectiv urmărit este bun și contribuie la bunăstarea persoanelor angajate în realizarea lui. Sunt incompatibile în sensul că nici o persoană nu le poate combina pe toate acestea într-o singură viață, întrucât presupun cultivarea anumitor calități și neglijarea, sau chiar suprimarea, altora, care sunt și ele de prețuit. La această multiplicitate valorică, la această incompatibilitate a valorilor mă refer atunci cînd vorbesc despre pluralism valoric.

Pluralismul valoric este strîns

asociat autonomiei. Aceasta din urmă are două aspecte majore. Primul este acela al autodefinirii. Ceea ce sănsem este, într-o măsură semnificativă, ceea ce devenim, prin alegeri succesive, de-a lungul vieții; viețile noastre reprezintă un proces continuu de autocreație. Acesta nu este totușa cu ideea că oamenii au și îndeplinesc planuri de viață; nu presupune o atitudine reflexivă față de propria viață ca întreg, deși este compatibil cu aceasta, și nici nu înseamnă a-ți propune realizarea unor anumite obiective de-a lungul unei vieți, ori considerarea și evaluarea cursului propriei vieți într-un mod neapărat reflexiv, intelectual. Unii oameni pot să o facă, cei mai mulți însă nu. Ideea autodefinirii rămâne însă crucială în înțelegerea vieții și a înțelesului acesteia. Oamenii ajung ceea ce săn în urma unor decizii succesive, de mică și medie importantă, a unor încercări și ocoliri. Autodefinirea dă seama de o concepție a bunăstării individuale ce accentuează importanța activității în judecarea succesului unei vieți, și respinge o separare puternică între calitatea unei persoane și calitatea vieții acelei persoane. Fiecare dintre noi este ceea ce fiecare a clădit de-a lungul propriei vieți.

Al doilea aspect al ideii de autonomie merge dincolo de autodefinire. Este acela că autonomia este de prețuit numai atunci când ne construim un drum în viață prin alegeri conștiente între opțiuni diverse și de prețuit. Ideea fundamentală este aceea că oamenii autonomi au avut o varietate de oportunități incompatibile la dispoziție, care le-ar fi permis să-și dezvolte viața în altă direcție. Viețile lor săn ceea ce săn datorită alegerilor pe care le-au făcut în situații în care erau liberi să acționeze în alte moduri. Accențul este pus aici pe varietatea de opțiuni

aflate la dispoziția agentului. Aceasta face trimitere la relația dintre autonomie și pluralism. O societate pluralistă, am putea spune, nu numai că recunoaște existența unei multiplicițăți de valori, însă face ca urmărirea acestora să reprezinte o opțiune reală la dispoziția membrilor săi. și nu este doar accesul la o varietate de opțiuni, pe care îl cer autonomia și pluralismul, ci faptul că acele opțiuni să aibă valoare.

Prețuim autonomia în măsura în care adaugă ceva bunăstării persoanei autonome. Faptul că o viață a fost autonomă ne face să o considerăm a fi mai valoroasă. Socotim viețile noastre și ale celorlalți ca fiind mai bune atunci când au fost trăite într-o manieră autonomă. Însă apreciem alegerile autonome numai atunci când săn alegeri ce privesc ceea ce este demn de prețuit și demn de a fi ales. Pe aceia care aleg, neconstrînsi, ceea ce este imoral, ignobil sau fără valoare, îi judecăm mai aspru tocmai pentru că alegerea lor a fost liberă. Dacă o persoană alunecă într-un mod de viață degradant, distructiv pentru că nu cunoaște un altul, pentru că nu a avut niciodată ocazia de a evoluă în alt mod, îi judecăm viața la valoarea pe care o are, însă moderăm judecata datorită faptului că nu avea altă alegere. Asemenea nuanțare nu este posibilă în privința celor care în mod liber și deliberat aleg aceeași viață imorală, ignobilă sau fără valoare, deși aveau oportunitatea de a decide altfel. Acest fapt arată că autonomia nu conduce întotdeauna la bunăstarea persoanei autonome. Îi poate face viața mai rea atunci când facilitează adoptarea scopurilor ignobile sau imorale. Autonomia contribuie la bunăstarea cuiva numai dacă îl determină să urmărească activități și scopuri demne de prețuit.

O concepție a bunăstării individuale care combină autonomia cu plura-

lismul valoric răspunde întrebării liberale privind modul în care pot fi combinate căutarea politică a idealului binelui cu o atitudine de toleranță și respect față de libertatea individuală. Liberalismul perfectionist are fundamente morale puternice. Pe de o parte, în această concepție sarcina guvernelor este de a proteja și promova, în limitele competenței lor, bunăstarea oamenilor. Pe de altă parte, am afirmat că oamenii prosperă într-o viață a autodefinirii, constând din alegeri libere între o pluralitate de activități, scopuri, explorări incompatibile, însă de prețuit, i.e. între o pluralitate de stiluri și forme de viață ce săn de prețuit dar săn incompatibile. Acest pluralism valoric, și nu scepticismul ori neutralismul valoric, reprezintă bariera liberală împotriva uniformității, împotriva unei societăți impunînd, prin guvernul ei ori în alt mod, viziunea uniformă a unei forme ideale de viață asupra supușilor săi. Mai mult, dat fiind că viață înfloritoare este cea pe care ne-o creăm singuri, i.e. o viață manifestată prin alegerea liberă a unor activități și obiective demne de prețuit, aceasta nu este o viață pe care guvernele sau oricine altcineva o pot oferi oamenilor, cu atât mai puțin să o impună. Autonomia trimite la o viață aleasă în mod liber de către agent. Este incompatibilă cu orice încercare de a forța o anumită viziune a moralității asupra oamenilor.

Prin urmare, un guvern dedicat pluralismului și autonomiei nu-i poate face pe oameni mai buni. Pentru a fi autonomi, ei trebuie să-și aleagă propriile lor vieți. Guvernele, ca și ceilalți oameni în general, îi pot ajuta să prospere, însă numai prin crearea condițiilor unei vieți autonome, în primul rînd prin garantarea existenței unei varietăți de opțiuni diverse și demne de prețuit, accesibile tuturor. Din-

colo de asta, ele trebuie să le lase individelor libertatea de a face ceea ce doresc cu viața lor.

Importanța binelui comun

Am încercat pînă acum să trasez tabloul perfectionismului liberal, care fundamentează respectul liberal pentru libertate pe grija pentru bunăstarea oamenilor. Una dintre virtuile acestei forme de liberalism este aceea că doctrina libertății pe care o propune este asociată unei mai largi concepții despre persoana bună și despre societatea bună, și nu separată de aceasta, precum este cazul în doctrina liberală a neutralității morale. Aceasta este cheia eliberării liberalismului de asocierea cu individualismul egoist.

Cheia este dependența autonomiei de mediu. Viața persoanei autonome este diferită nu prin ceea ce este, ci prin felul cum a devenit ceea ce este. Este marcată de faptul că ar fi putut fi altfel, dar a devenit ceea ce este prin alegerile acelei persoane. Este marcată de faptul că agentul autonom a avut mai multe opțiuni pe care le-a respins. Pentru a arăta că o persoană a avut o viață autonomă trebuie să o privim nu numai pe aceasta, ci și mediul ei. Cineva nu poate fi autonom decît dacă trăiește într-un mediu bogat în posibilități. Interesul pentru autonomie este totușa cu interesul pentru un mediu propice.

Mediul determină dacă cineva are condițiile pentru autonomie, iar aceste condiții săn, pînă la un punct, în responsabilitatea instituțiilor politice. Guvernele nu-i pot obliga pe oameni să aibă o viață înfloritoare, autonomă. Această grijă îi revine fiecăruia. Însă guvernele îi pot ajuta pe oameni oferindu-le condițiile în care aceștia pot duce o astfel de viață, protejînd și promovînd apariția mediului ce face

posibilă o astfel de viață. Toleranța ca respect pentru libertatea individuală este nu numai compatibilă cu grija pentru ceilalți, ci o presupune.

Este important să vedem că aceasta nu este simpla cerință morală de a fi preocupat de soarta celorlalți. Este, într-o anumită măsură, o precondiție pentru ca noi înșine să beneficiem de acel mediu. Existența opțiunilor depinde în parte de bunuri private, precum banii. Însă opțiunile depind și de bunurile publice, accesibile tuturor și care folosesc tuturor. Bunurile publice se află la baza celor mai multe opțiuni. Opțiunile sunt, într-o măsură considerabilă, definite social. Minerul britanic este o persoană ce extrage cărbune. El mai este însă și o persoană a cărei slujbă implică anumite modele ale relațiilor cu colegii și superiorii săi, anumite modele ale rutinei muncii și timpului liber, etc. Și, dincolo de toate acestea, el este o persoană afectată de imaginile și miturile publice ale mineritului, imagini ale muncii fizice grele, noroiului și funinginei, curajului și camaraderiei, și o lungă tradiție de luptă și conflict, de apartenență la aristocrația clasei muncitoare, etc. Cei pentru care a deveni miner ori a părăsi minele reprezintă o opțiune reală, au în față o alegere al cărei înțeles este, în parte, determinat de o cultură publică ce contribuie la definirea mineritului.

Același lucru este valabil nu numai în cazul tuturor profesiunilor, ci și în cel al activităților din timpul liber, precum colecționarea de timbre, jazz-ul, fotografia, toate recunoscute ca forme de activitate socială cu respectivele recompense, tradiții și imagini publice, determinând statutul lor social și, prin urmare, semnificația lor pentru indivizii ce le pot alege sau nu. Același lucru este valabil și în cazul relațiilor personale. Căsătoria, prie-

tenia și celealte sunt cu toate formate și modelate, într-o măsură considerabilă, de limitele posibilelor opțiuni accesibile indivizilor.²⁹

Condițiile autonomiei presupun un mediu bogat în posibilități. Astfel, ele presupun o cultură publică adecvată, întrucât cultura publică determină în mare măsură natura și calitatea oportunităților accesibile în societate. Însă, în măsura în care condițiile autonomiei necesită cultura publică potrivită, ele depind de binele comun, adică de un bine care, dacă este accesibil unei persoane este accesibil tuturor, și ale cărui beneficii pot fi obținute de către toți fără competiție sau conflict.

Nu este cazul, bineînțeles, să subestimăm gradul în care societatea noastră presupune competiția pentru resurse. Nici nu trebuie subestimată severitatea problemelor distribuționale cărora le dă naștere o moralitate a autonomiei personale, cu cerințele sale ca o varietate adecvată de oportunități diverse și de prețuit să fie la îndemâna tuturor. Este important, totuși, să vedem clar rolul crucial al unei culturi comune propice, susținând și definind opțiunile accesibile într-o societate. Recunoașterea importanței unei asemenea culturi comune conduce la respingerea individualismului moral, și elimină suspiciunea că moralitatea bazată pe autonomie încurajează atitudini sociale indiferente și egoiste, ori că aceasta ar privi relațiile sociale ca fiind bazate pe acorduri negociate.

O cultură comună ce susține autonomia este o presupoziție a libertății fiecărui dintre noi și a tuturor. Oamenii interesați de autonomia lor personală trebuie să fie interesați de înflorirea și prosperarea culturii comune. Ei trebuie să fie interesați de existența unei condiții imporante pentru autonomia tuturor.

Tolerarea răului

O democrație liberală atribuie instituțiilor sale politice, pe lângă sarcina de a răspunde nevoilor fundamentale atunci cînd este necesar, sarcina de a trasa limitele în cadrul cărora indivizii pot acționa liber, fără a fi necesar consumămintul celor afectați de acele acțiuni, și de a proteja și dezvolta serviciile comune și cultura comună ce le dă acelor indivizi posibilitatea de a alege opțiuni demne de prețuit în spațiul în care au libertatea de a acționa.

Ideea pe care încerc să o transmit este aceea că preferințele oamenilor ar trebui realizate în mod liber numai în cadrul anumitor limite. Aceștia ar trebui să fie liberi să se angajeze în activități, relații și obiective demne de prețuit, în cadrul limitelor trasate de luarea în considerare a intereselor celorlalți. Ei ar trebui să fie liberi să facă acestea pentru că asemenea activități, relații, obiective contribuie la bunăstarea lor. Astfel, funcția guvernului este, în afară de furnizarea unei rețele protective minime, garantând satisfacerea nevoilor fundamentale, aceea de a demarca frontierele libertății de acțiune, astfel încît să asigure, astfel cît stă în puterile sale, calitatea opțiunilor pe care le pune la dispoziția oamenilor.

Toate acestea ridică o întrebare fundamentală. Tabloul pe care îl sugerează acest liberalism pluralistic, bazat pe autonomie, este unul în care comunitatea și instituțiile sale cultivate și încurajează o varietate largă de forme de viață, dintre care indivizii sunt lăsați liberi să aleagă. Dar ce se întâmplă cu cele care sunt imorale sau ignobile? Nu mă refer la cele care sunt considerate imorale sau ignobile, dar care nu sunt în realitate. Oamenii vor fi protejați împotriva rezultatelor erorilor de judecată prin politici constituționale pro-

movînd măsura și moderația. Problema pe care o ridic privește soarta celor ale căror activități și preferințe sunt într-adevăr imorale sau ignobile. Nu constituie esența liberalismului ideea că și ei ar trebui apărați? Răspunsul la această întrebare este un da condiționat. Și ei ar trebui apărați atâtă vreme cît acest lucru este necesar pentru protejarea autonomiei lor. Amenințarea la adresa poziției lor decurge din ideea că a alege în mod autonom ceea ce este imoral diminuează bunăstarea celui în cauză. Dat fiind că sarcina guvernelor este aceea de a promova bunăstarea, și că se cere de la acestea să protejeze și să promoveze autonomia numai în măsura în care aceasta contribuie la bunăstarea oamenilor, s-ar părea că din aceasta decurge ideea că guvernele nu sunt obligate să-i respecte pe oamenii ce aleg activități imorale sau ignobile, și că asemenea activități pot fi interzise prin intervenție guvernamentală. Ce mai rămîne atunci din toleranța liberală?

Argumentul de mai sus este totuși eronat, iar concluziile sale intolerante sunt exagerate. Este adevărat că liberalul perfectionist, ce încurajează comunitatea și instituțiile sale politice să cultive pluralismul și autonomia, nu vede nici o valoare în protejarea opțiunilor imorale și degradante. Comunitatea și instituțiile sale sunt pe deplin justificate în încercarea de a descuraja, astfel cît pot, caracterul accesibil al unor asemenea opțiuni. Astfel în cultivarea unei culturi comune cît și în furnizarea accesului la oportunitățile date de aceasta, este de dorit să acționeam diferențiat, încurajînd ceea ce este bun și demn de prețuit și descurajînd ceea ce este fără valoare și nociv.

Descurajarea ar trebui, totuși, să țină cont de faptul că mijloacele trebuie să fie adaptate scopurilor și să respecte principiul fundamental conform căruia

oamenilor trebuie să li se îngăduie să-și caute bunăstarea, i.e. autonomia lor trebuie respectată în orice moment. Acest principiu presupune o discriminare a mijloacelor utilizate de autorități în descușajarea faptelor imorale inofensive. Acele mijloace nu ar trebui să violeze autonomia oamenilor, temeiul bunăstării lor. Aceasta înseamnă că guvernele trebuie să nu ia măsuri represive și, în particular, să nu incrimineze penal și să nu folosească forța fizică pentru a descuraja faptele imorale inofensive, deoarece asemenea măsuri neagă oamenilor condiția de ființe autonome. Acestea au consecințe mai profunde decât aceea de a îngreuna angajarea oamenilor în activități fără valoare. Incriminarea penală și celelalte măsuri represive neagă oamenilor controlul asupra cursului propriilor lor vieți. Prin stigmatul condamnării penale, prin intruziunea în viețile lor cu procese și condamnări, acestea, afectează nu doar capacitatea de a alege o anumită activitate, ci și controlul general asupra cursului propriei vieți. O asemenea restrîngere a autonomiei personale poate fi justificată de nevoie de a proteja autonomia celorlalți. Însă atunci cînd nu este justificată de aceasta nevoie, cînd în chestiune sunt delicte fără victime, respectul pentru autonomia individului dictează o politică de toleranță ce merge mult dincolo de recunoașterea unei pluralități de valori, și care include tolerarea faptelor imorale inofensive.

Traducere de Camil-Alexandru Pârvu

NOTE

1. Bineînțeles, acest argument este parțial suficient. Culturi libere tind să definească înflorirea culturală în termenii acelor valori și moduri de viață pe care tind să le producă.

Cu alte cuvinte, libertatea nu le este externă, ci constituie o parte integrantă a lor. De asemenea, ele tind să accentueze, poate chiar să exagereze, importanța prosperității econo-

Pentru a concluziona, rădăcinile morale ale preocupării pentru libertatea individuală vin din înțelegerea importanței autonomiei personale pentru bunăstarea individului. Aceasta conduce atât la o încurajare activă a libertății oamenilor de a-și ghida propriile vieți prin alegeri succeseive dintr-o varietate adecvată de opțiuni semnificative, cât și la o tolerare pasivă a alegerilor greșite, tolerare prin care, cu excepția nevoii de a proteja interesele celorlalți, statul nu va adopta nici o măsură care să restrîngă autonomia indivizilor, oricărăt de greșite ar putea fi alegerile lor. Iar aceasta pentru că autonomia lor este o condiție a bunăstării lor în societățile moderne.³⁰

În cele din urmă, întrucât valoarea libertății politice constă în furnizarea condițiilor pentru autonomia personală, iar autonomia personală poate fi realizată numai într-o societate care menține o cultură publică adecvată, urmează că libertatea unui individ depinde de libertatea celorlalți. Bineînțeles, există o multitudine de conflicte de interes între indivizi, și rămîne de văzut dacă libertatea unui ar trebui apărată cu un cost pentru ceilalți. Însă, dincolo de acestea, rămîne preceptul tradițional conform căruia nici o persoană nu poate fi liberă decât într-o societate de oameni liberi. Interesul pentru libertatea individuală trebuie să conducă la preocuparea pentru condiția societății ca întreg.

- mice pentru bunăstarea individuală.
2. Nu cred că mai este nevoie să spun că există multe alte argumente morale principiale în favoarea libertății individuale, pe care nu le examinez și nu le menționez aici.
 3. Asemenea argumente nu au mare trecere în rîndul filozofilor, însă nu sunt totalmente fără suporter: vezi B.A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven Conn: Yale Univ. Press, 1980), pp. 365-369; și Peter Jones, "Liberalism, Belief and Doubt", *Archiv für Rechts und Sociale Philosophie*, 36 (1989). Reflecția asupra lor a stimulat o mare parte din această secțiune.
 4. Însă faptul că acesta nu poate fi un argument suficient de puternic împotriva dreptului proprietarilor de a-și demola propriile case, înseamnă că nu este, în general, un argument foarte solid.
 5. Există, bineînțeles, un calcul al costurilor oportunităților. (*Opportunity costs*)
 6. Nu urmează însă că semnificația lor este aceeași. O importantă clarificare terminologică este necesară aici. Pentru a simplifica voi utiliza termenul "moral" pentru a cuprinde toate chestiunile privind valorile. Chiar dacă uneori disting între moralitate, probleme generale implicând valori, religie, etc., este deseori convenabil să mă refer la toate acestea cu o singură frază scurtă. Folosesc, de obicei, "moral" pentru a desemna orice problemă ce se referă la valori.
 7. Argumentele sceptice cu privire la posibilitatea cunoașterii morale sănt singurele care pot ajuta. În cazul în care credem că propozițiile morale sănt fie adevărate, fie false, însă nu le putem niciodată dovedi adevărul, și că nu există un "simț moral subconștient", care să ne ghidizeze judecățile de valoare, atunci este foarte probabil să fim mai expuși erorilor morale decât erorilor în alte chestiuni, asupra căror putem forma judecăți raționale. Însă asemenea argumente sceptice sunt instabile și tind să se reducă la a spune că judecățile de valoare nu sunt nici adevărate nici false. Cf. S. Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value", în T. Honderich (ed) *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, Routledge Chapman and Hall, New York, 1985, p. 223.
 8. Dificultatea de a urma acest sfat este ilustrată de problema statutului femeii în cadrul familiei. Pe de o parte, dorim să tratăm asemenea probleme în afara domeniului politic.
- Pe de altă parte, abuzarea femeilor de către soții lor în unele culturi contemporane face ca această atitudine să fie inacceptabilă.
9. "Moral Conflict and Political Legitimacy", în *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987), p. 235.
 10. Majoritatea comentariilor mele în acest caz se aplică și la cazurile în care Joanna, pur și simplu, crede că dovezile de care dispune, și abilitatea ei de a judeca, nu sunt nici mai bune și nici mai rele decât cele ale lui John.
 11. Această atitudine epistemică, și ceva semănînd cu presupusele sale implicații, este analizat de Jones în *Liberalism, Belief and Doubt*.
 12. Am presupus că, din moment ce ea crede că o părere contrară celei care îi aparțină are tot atâtea şanse de a fi adevărată ca și a ei, ea crede că opusul părerii ei (ce descurge din acea părere contrară) are tot atâtea şanse de a fi adevărat. Nu am presupus însă că a crede într-o idee obligă pe cineva să credă că dovezile la dispoziție în favoarea acesteia sunt mai bune decât dovezile în favoarea opusei sale.
 13. Rămîne de analizat dacă principiul se aplică numai relațiilor între indivizi, sau și în relațiile între guvern și subiecții acestuia. Tind să cred că se aplică și acolo, căci guvernele acționează în numele subiecților lor, iar motive ce aparțin subiecților li se transferă acestora. Vezi *The Morality of Freedom*, cap. 3.
 14. Am încercat în altă parte să contribui la explicarea dependenței valorilor de practicile sociale. Vezi *ibid.* cap. 10.
 15. *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977, p. 234.
 16. *Ibid.* Ideile lui Dworkin trebuie distinse de cele ale autorilor anti-perfecționisti precum Rawls, Nozick și Ackerman, care neagă ideea că deciziile politice pot fi bazate pe concepții despre viață. În cîteva ocazii, Dworkin pare să susțină acea poziție. Într-un capitol intitulat "Liberalism" din *A Matter of Principle* (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 1985), el afirma că moralitatea politică presupune principiul potrivit căruia guvernele trebuie să-i trateze pe oameni cu egală grijă și respect (p. 191). Teoria liberală a egalității trebuie să presupună că "deciziile politice să fie, atât cît este posibil, independente de orice concepție particulară despre viață ori despre ceea ce dă valoare vieții". Însă acest anti-perfecționism este retras chiar în fraza următoare, care clarifică adevărata intenție a lui

Dworkin: "Întrucât concepțiile despre viață ale cetățenilor unei societăți sunt diferite între ele, guvernul nu îi tratează pe aceștia ca egali dacă preferă una dintre concepții celoralte, fie pentru că cei aflați la putere se întâmplă să credă că una dintre aceste concepții este intrinsec superioară celoralte, fie pentru că una dintre concepții este îmbrățișată de grupul mai numeros ori mai puternic." Guvernul nu îi tratează ca egali, atunci cînd adoptă o decizie politică, în virtutea faptului că, de exemplu, "o majoritate decide să criminalizeze un anumit act (precum sprijinirea unei atitudini politice nepopulare, ori participarea la practici sexuale excentrice)... deoarece majoritatea condamnă acele idei ori acea moralitate sexuală. Decizia politică, cu alte cuvinte, reflectă... dominația unui set de preferințe externe, adică preferințe pe care le au oamenii în privința a ceea ce ceilalți ar trebui să posedă ori să facă" (p. 196).

17. *Ibid.* cap. 17.
18. Vezi "A reply", în M. Cohen (ed), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Duckworth, Londra, 1983, pp. 282-286, pentru răspunsul lui Dworkin la critica lui Hart privind concepția sa despre excluderea preferințelor externe de la procesul de luare a deciziilor politice (Hart, "Between Utility and Rights", în *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, pp. 219-224). Aceasta este cea mai recentă și mai completă încercare a lui Dworkin de a apăra excluderea preferințelor externe. Vezi, de asemenea, Raz, "Professor Dworkin's Theory of Rights", în *Political Studies*, 26 (1978), p.131.
19. "A Reply", p. 284.
20. Este posibil, totuși, să-l citim pe Dworkin ca excluzînd luarea în considerare a preferințelor externe în mod direct, adică în ceea ce privește satisfacerea acestora. Atunci cînd este vorba de a diminua frustrarea lor, ceea ce contează este grija legitimă pentru evitarea nefericirii și a frustrării, și nu sursa acelei nefericiri ca atare.
21. Unii ar putea spune ca preferința de a decide personal în toate problemele ce mă afectează este una externă, întrucât presupune o preferință de nu fi condus de ceilalți. Dar dacă este așa, atunci preferința mea ca Taj Mahalul să-mi aparțină este de asemenea una externă, deoarece presupune preferința ca acesta să nu aparțină celorlați.
22. Dworkin are un alt argument care se aplică tuturor preferințelor externe. El afirmă că a
- le lău în considerare este echivalent cu a număra un vot de două ori. Însă așa cum a fost remarcat mai înainte, aceasta afirmație este greșită. Vezi Hart, "Between Utility and Rights", pp. 220-224; Raz, *Professor Dworkin's Theory of Rights*, p. 131. Pentru răspunsul lui Dworkin, vezi "Liberalism", pp. 365-366.
23. *Ibid.* p. 353.
24. Nu are sens să considerăm acestea ca reprezentînd un drept al cuiva. Cum explic mai jos, în forma sa generală, aceasta nu este mai mult decît o observație asupra logicii raționării practice.
25. Uneori ne referim la păreri ca fiind motive, de ex. "Am făcut-o pentru că am crezut că ..." Trebuie să distingem între rațiuni explicate și rațiuni orientative. Orientative sunt motivele de a realiza ceva anume. Cele explicate sunt opinii despre rațiuni orientative, folosite pentru a explica de ce se acionează. Preocuparea noastră va fi îndreptată spre rațiunile orientative, căci este interesul normativ față de ceea ce poate și ceea ce nu poate fi considerat ca fiind un temei valid pentru o acțiune. Cf. Introducerii la J. Raz (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 2-4.
26. Acest argument are drept consecință faptul că votul tactic - prin care o persoană votează într-un mod care nu îi reflectă preferința în cazul obiectului principal al votului, în scopul de a preveni un rezultat de care se teme, ori pentru orice alt motiv - este condamnat ca fiind contrar principiului democratic. Pentru a simplifica argumentul nu voi ridică aceasta obiecție la prezentarea democrației care este discutată în text. În felul în care înțeleg eu democrația, votul tactic este deseori legitim.
27. Vezi *The Morality of Freedom*, pp. 158-160.
28. Această noțiune - pe care nu o pot explora în acest spațiu - este sensibilă la convingerile și alegerile individuale, însă nu este o simplă funcție agregativă a acestora.
29. În această dependență a activităților, relațiilor și stilurilor de viață demne de prețuit de cultură comună constă adevărul sugestiei că moralitatea depinde de practicile sociale. Vezi mai sus, p. 10.
30. Argumentarea mea este limitată la societățile industriale moderne. În plus, în forma în care este, nu se aplică enclavelor constituite de comunitățile tradiționale premoderne din cadrul societăților noastre.

Mihaela Czobor

Raționalitatea constructivă: o alternativă pentru teoria politică?

Challenging the Hegelian idea of reconciliation, the modern world envisages itself as a divided one, where the Spirit being lost, everything is set up on the level of rationality. What is then at stake is the way rationality is conceived. That is why, to try to work out the relationship between morality and politics means to design a different meaning of unity than the meaning reconciliation presupposes. Therefore, constructivism comes up as an epistemological framework that makes possible to conceive principles, the kind of unity and order the human reason brings up with itself, that pays the due respect to plurality and to the modern primacy of practical reason over the theoretical reason. This means to think the way human reason works according to a model that emphasizes the role of the political values. Therefore, a different meaning of the political itself takes contours, making possible at the same time to preserve on the same level the truth and the reasonable. Even if the Greek ideal is turned up side down, the concept of truth is not completely exiled from the political realm.

Lumea modernă este, în pofida idealului hegelian al reconciliierii, profund scindată. La fel se înfățișează și gîndirea modernă. Idealul modernității pendulează, din această perspectivă, între două extreme. Pe de o parte, există tendința de a reface unitatea lumii și a gîndirii, totalitatea fisurată a acesteia. Asupra acestei prime încercări planează pericolul metafizicului, al unei alunecări într-un fals absolut, într-un absolut care maschează angajamentele ideologice ale fiecăruia punct de vedere local. Pe de altă parte, avem de a face cu încercarea de a regîndri lumea modernă din perspectiva unui pluralism ce este definit, de gînditori ca Berlin sau Rawls, drept trăsătura definitorie a modernității. Asupra acestei a două încercări planează pericolul relati-

vismului, al unei contextualizări atît de radicale a criteriilor raționalității, încît comunicarea și traducerea, dincolo de contextele particulare, devin imposibile.

În debutul epocii moderne, Machiavelli distinge între cele două seturi de valori opuse, cele creștine și cele laice, separînd în mod decisiv politicul de religios. Istorul florentin introduce astfel în gîndirea occidentală dualismul, pe care I. Berlin îl interpretează ca origine a pluralismului, cel care va deveni în cele din urmă dominant în cultura și istoria lumii apusene. Hobbes aduce în prim plan epistemologicul, așezînd temeiul sferei politice în natura umană, în felul de a fi al omului, într-un mod care trasează conflictul de neîmpăcat între latura rațională a omului și latura pasională a acestuia.

Locke creionează potențialul conflict dintre muncă și dinamica acesteia pe de-o parte, și proprietate și capacitatea sa de a stoca, de a îngheța procesualitatea muncii, pe de altă parte. Rousseau introduce tensiunea dintre natura originară a omului și istorie, definind omul ca ființă liberă mai degrabă decât ca ființă rațională. Kant separă rațiunea teoretică de cea practică, afirmând primatul celei din urmă. Benjamin Constant teoreteizează cele două sensuri ale libertății, la antici și la moderni, marcând dificultatea coexistenței acestora. Miza tuturor acestor poziții teoretice este, în cele din urmă, încercarea de a defini poziția și rolul rațiunii umane, temeiul modern al cunoașterii și acțiunii individului și/sau a colectivităților. Așa cum remarcă Habermas, filozofia devine în lumea modernă o teorie a raționalității. Rațiunea obiectivă este înlocuită de rațiunea subiectivă, de exercitarea autonomă și matură de către indivizi a propriei lor puteri de a judeca. Dintr-o asemenea perspectivă, caracterul dual al modernității îmbracă forma relației dintre rațiune și natură, dintre rațiune și istorie, dintre rațiunea individului și caracterul rațional al instituțiilor sociale și politice, dintre rațiunea teoretică și cea practică, iar în cadrul rațiunii practice, dintre moralitate și politic, dintre ceea ce Dworkin numește în *The Tanner Lectures on Human Values* etică, pe de o parte, și moralitate și politic, de cealaltă parte: "Etica în sens larg are două componente: moralitatea și bunăstarea. Problema moralității se referă la modul în care ar trebui să ne purtăm cu ceilalți; problema bunăstării se referă la modul în care ar trebui să trăim pentru a ne oferi nouă înșine vieți de valoare".

Prin urmare, una dintre întrebările pe care acest eseu o formulează, pe urmele lui Habermas, este următoarea:

poate rațiunea să joace în lumea modernă rolul pe care alte instanțe, precum cele religioase sau metafizice, l-au jucat în alte contexte ale istoriei și teoretizării umane? Este posibilă trecerea de la rațiunea subiectivă la cea obiectivă, astfel încât nici rațiunea obiectivă să nu se transforme într-o instanță autoritară, care să confiște în numele unui singur ideal, al unui singur set de valori întregul spațiu public, și nici rațiunea subiectivă să nu capete sensul unei rațiuni instrumentale², expresie a unui individualism pentru care lucrurile din jurul nostru nu sînt decât materie primă și instrumente pentru realizarea propriilor noastre proiecte³, și manifestare a absenței unui orizont mai larg de apartenență a individului, în raport cu care acesta să își poată defini specificul și diferența proprie? Avînd în vedere scindarea lumii moderne, avînd în vedere atât statutul predominant al rațiunii subiective cât și caracterul dificil al constituirii unei rațiuni obiective, avînd, de asemenea, în vedere primatul kantian al rațiunii practice în raport cu cea teoretică, primatul vieții active asupra celei contemplative, mutarea accentului dinspre metafizic înspre moral-politic, și dinspre cosmologic înspre epistemologic, problema fundamentală care se conturează este următoarea: care este statutul principiilor în acord cu care rațiunea practică funcționează în peisajul gîndirii și al lumii moderne?

Aducerea modernă în prim plan a rațiunii umane, a arhitectonicii acesteia ca temei al normativității, ca fundament al autorității și ca sursă a legilor și instituțiilor umane necesită un examen al rațiunii, al rolului și sensului acesteia, al posibilelor semnificații ale raționalului, al relației dintre rațiunea subiectivă și cea obiectivă, al modului în care rațiunea lucrează astfel încât să fie posibilă consti-

tuirea spațiului public. Altfel spus, teoria politică și morală modernă, ca urmare a primatului rațiunii practice asupra celei teoretice⁴, ajunge să ocupe avansarea filozofiei, și implicit a epistemologiei, împingînd în prim plan regîndirea statutului rațiunii și a sensurilor raționalului. Această regîndire a statutului rațiunii și a sensurilor raționalului atrage după sine regîndirea unor noțiuni fundamentale precum cele de libertate, autonomie, identitate individuală și publică, individ/individualism. Dîntr-o asemenea perspectivă, orientările cele mai recente din cadrul gîndirii politice se dovedesc a fi esențiale pentru reconfigurarea spațiului epistemologic contemporan, în primul rînd pentru regîndirea relației dintre relativism și fundamentalism, dintre adeptii caracterului exclusiv contextual al criteriilor raționalității, fie că localul se referă la forme de viață, fie că el are în vedere insula subiectivității individuale, a rațiunii subiective, a sferei personale, și adeptii caracterului universal al criteriilor raționalității, adepti cărora le revine atât sarcina evitării strictei identificări a raționalului cu logicul, cât și sarcina de a evita ideologizarea, identificarea nepermisă a universalului cu un singur punct de vedere, cu un singur context local.

Într-o altă formulare, teoria politică contemporană pare să fi preluat sarcina de a regîndri împreună multe dintre dimensiunile scindate ale lumii moderne, începînd cu scindarea rațiunii în obiectivă și subiectivă, continuînd cu scindarea libertății în antică și modernă, a identității în privată și publică și sfîrșind cu radicala separare modernă a politicului de moralitate. Întreg registrul acestor încercări are consecințe vitale pentru statutul rațiunii umane și pentru definirea raționalului, pentru relația dintre politic și filozofie,

paradigmă a raportului dintre rațiunea practică și cea teoretică. Multe dintre direcțiile actuale ale teoriei politice contemporane par să se apropie, în acest context, de constructivism. Încercarea de a regîndri împreună dimensiunile scindate ale lumii moderne aduce constructivismul în prim plan atât în ceea ce privește redefinirea statutului rațiunii cât și, în strînsă legătură cu această încercare, redefinirea relației dintre moralitate și politic, dintre politic și filozofie.

Această încercare îmbracă mai multe fațete. Este vorba, în primul rînd, de regîndirea statutului rațiunii și a relației dintre rațiunea teoretică și cea practică, mai exact, este vorba de regîndirea statutului rațiunii umane într-o configurație care accentuează atât caracterul procesual al rațiunii cât și relația strînsă, co-originaritatea dintre formarea dimensiunii teoretice și a celei practice a rațiunii. În al doilea rînd, este vorba de regîndirea relației dintre filozofie și politic. Acest demers este necesar în măsura în care mulți dintre teoreticienii actuali ai politicului fie resping orice apropiere dintre politic și filozofie, precum Rawls, care definește scopul teoriei dreptății ca pe unul exclusiv practic, sau Hannah Arendt care, identificînd tradiția filozofică occidentală cu substituirea platoniciană a valorilor acțiunii de către valorile fabricației, ale meșteșugarului, se ferește să se definească ca filozof al politicului, preferînd termenul, mai neutră și imparțial, de teoretician, fie identifică filozofia cu o teorie a raționalității, precum Habermas, care respinge statutul special, de expert, al filozofului în numele unei formări discursive și democratice a criteriilor normative ale unei societăți și ale unei culturi.

În al treilea rînd, este vorba de regîndirea relației dintre politic și mor-

litate, de ceea ce Dworkin numește strategiile continuității și ale discontinuității, de opțiunea fie pentru o construcție în întregime artificială a tărâmului politic, fie pentru o construcție a acestuia care se așează în prelungirea valorilor morale, și care admite principiile cotidiene ale moralității ca fiind adevărate. În cele din urmă, este vorba de redefinirea sensului raționalului, mai exact de o nuanțare și îmbogățire a sensurilor acestuia, una care aducând în prim plan intersubiectivitatea nu sacrifică individualismul, regândindu-l în termenii a ceea ce Taylor numește idealul culturii occidentale, ideal pe care practicile actuale angajate, la un anume moment dat, de o societate nu îl epuizează. Un asemenea demers are drept consecință, în cîte din urmă, regădindarea relației dintre modernitate și rațiune/raționalitate, dintre teoretic și practic, în măsura în care, așa cum consideră Taylor, normativitatea idealului unei culturi nu se epuizează niciodată în practicile efectiv angajate de aceasta. O asemenea reconsiderare aduce în prim plan o largire a sferei valorilor practice care structurează spațiul public, o reconsiderare care nu numai că acționează în favoarea unei înțelgeri constructiviste a relației dintre rațiune și raționalitate, dar care modifică însuși raportul dintre instituții și indivizi, dintre identitatea publică și cea privată, nuanțind, încă o dată, relația dintre politic, morală și etică.

Cel mai general nivel al constructivismului permite definirea rațiunii și a relației dintre teoretic și practic astfel încât accentul să cadă pe caracterul procesual al rațiunii, nu pe conținutul rezultatelor demersului rațional și pe ordonarea acestor rezultate într-un tablou final și complet al cunoașterii umane. Un asemenea mod de a defini rațiunea prefigurează deja pro-

ceduralismul lui Rawls și al lui Habermas, dar și relația dintre procedural și substanțial în definirea rațiunii, relație care menține tensiunea dintre cele două fără a ceda în mod decisiv în favoarea nici uneia dintre ele. Pentru Whitehead rațiunea este "o sensibilitate superioară care exercită o discriminare în rîndul propriilor sale producții anarchice". Astfel înțeleasă, ca *sensibilitate superioară*, rațiunea reflectă unitatea dintre fizic și mental⁵, exprimînd deopotrivă adaptarea, reproducerea unui algoritm și nouitatea. Așa cum se va vedea în cele ce urmează, această capacitate a rațiunii concepută constructivist permite gîndirea la nivel moral-politic a relației dintre întreg, fundalul pre-existent manifestării autonomiei individuale, încercările individului de a se defini în sensul autenticității, și demersul agenților raționali de a construi un spațiu comun al existențelor publice, spațiu deopotrivă intersubiectiv și de exprimare a caracterului ireductibil al fiecărui individ. În aceste condiții, raționalul semnifică devenire, procesualitate, nouitate, obturarea distincției dintre particular și universal, pluralism și relativitate, în sensul că dacă nu există nici o entitate actuală, atunci nu există nici un temei; altfel spus, orice sens este exprimabil numai în mod actual, printr-o entitate actuală, și nu este doar ceva posibil, ceva ale cărui limite le stabilim de drept, fără a avea certitudinea că a existat sau ar putea exista vreodată. Formalismul procesului este astfel dublat de substanțialitatea existenței actuale și ireductibile a fiecărei entități, a fiecărui individual prin intermediul căruia este posibil accesul la universal.

Concepția astfel, ca fiind continuă cu planul sensibilității umane, îmbinînd în devenirea sa scopurile practice ale adaptării cu cele speculative ale

noutății și creației, rațiunea se definește ca proces, în cuprinsul căruia este capabilă să-și submineze în permanentă propria autoritate, aproximînd un plan și o coordonare ce sănătatea creionate, fără a putea fi niciodată cartografiate în mod complet. Dacă, așa cum consideră Whitehead, "oboseala este antiteză rațiunii", rațiunea fiind în adevărata sa menire non-repetitivă, atunci Whitehead înțîlnește în acest punct concepția O. O'Neill. În interpretarea pe care aceasta o dă constructivismului kantian, modelul pentru funcționarea rațiunii este cel al tribunului, al dezbatării și comunității: "A avea un tribunal nu înseamnă a avea un algoritm pe care tribunalul îl urmează... Tribunalele deliberează și formulează verdicte... Lor le revine sarcina practică de a judeca; prin urmare, tribunalul oferă o imagine adecvată pentru un act de critică sau judecată al rațiunii... Întrucît Kant descrie autoritatea rațiunii ca un tribunal care judecă și deliberează, atunci probabil el consideră că rațiunea nu constă în algoritmi ai gîndirii și acțiunii, care pot fi formulați ca reguli abstracte⁶".

Consecința unei asemenea vizuni asupra rațiunii se reflectă, în primul rînd, asupra principiilor. Acestea sunt rezultatul unei construcții ce nu este ghidată decît de un criteriu negativ, și nicidcum de un plan sau de o armonie prestabilită, care să unească subiecții și agenții umani cu o ordine transcendentă, cu o ordine dată. Acest criteriu negativ cere ca principiile fundamentale ale gîndirii și acțiunii umane să fie astfel formulate, încît ele să poată fi urmate de toți potențialii participanți la cunoașterea și acțiunea umană. Ceea ce este cu adevărăt semnificativ în contextul de față, este faptul că acest mod de a interpreta rațiunea umană este numit de O'Neill "politica rațiunii", în măsura

în care Kant aplică modului de a funcționa al rațiunii valorile care ghidează constituirea spațiului public, a spațiului comunitar după regulile dezbatării, ale comunicării și recursivității, ce caracterizează, de fapt, activitatea unui tribunal. În aceste condiții "sarcina construirii principiilor ordinii discursivee este similară cu cea a construirii principiilor ordinii politice,... și motivul pentru care politica oferă metafore pentru sarcina, principiile și limitele rațiunii⁷". În aceste condiții, autoritatea rațiunii este întotdeauna negativă, ea este stabilită mai curînd recursiv decît prin intermediul unor fundamente sigure⁸. Metafora politică ce rezumă modul de a funcționa al rațiunii este dezbaterea. Aceasta are capacitatea de a lega o pluritate de vorbitori. Ea este deschisă, niciodată încheiată, la fiecare nivel fiind posibilă chestionarea rezultatelor deja obținute. Principiile au astfel mai degrabă un rol regulativ, rolul de a ghida în fiecare moment formularea problemelor și a întrebărilor, crearea unui spațiu comun al comunicării și al dezbatării.⁹

Rezultatul acestui statut, mai degrabă negativ și de disciplinare a travaliului rațiunii, al principiilor este modificarea, în primul rînd, a relației dintre filozofie și politic, mai general, dintre dimensiunea teoretică și cea practică a rațiunii. În materie de morală și politică, filozofului îi este refuzat accesul privilegiat la un set de valori sau altul, la un model al cunoașterii și acțiunii umane considerat ca adevărat. Calitatea de cetățean a filozofului trece înaintea celei de expert într-un domeniu al cunoașterii umane. Rawls și Habermas, sănătatea asemenea punct de vedere. Pentru Habermas formarea discursivă a voinței publice este una care nu admite ideea de centru, fie acesta statul

sau domeniul privilegiate al filozofiei. Voința publică se formează la nivelul lumii vieții (*Lebenswelt*), la nivelul practicilor cotidiene, al comunicării cotidiene, orizont în limitele căruia filozoful nu ocupă nici o poziție privilegiată, fiind doar unul dintre participanții la lumea sensurilor culturale împărtășite de membrii unei comunități. Ceea ce trece în prim plan, dintr-o asemenea perspectivă, este înțelegerea pre-teoretică a regulilor ce ghidează interacțiunea socială de către subiecții cunoașterii, comunicării și acțiunii cotidiene¹⁰. Orizontul lumii vieții este anterior acțiunii de teoretizare a filozofului. În acest punct, Habermas întâlnește concepția rawlsiană despre rezonabil ca substitut al adevărului, despărțindu-se, în același timp, de aceasta pentru a se apropiua de Taylor și Dworkin. În aceste condiții, nu numai că filozoful participă alături de ceilalți subiecți la construirea interactivă și intersubiectivă a criteriilor normative ale unei comunități, dar ceea ce intra în scenă este mai ales rolul principiilor morale și statutul de adevăr al acestora, faptul că ele constituie, pentru agenții umani angajați în interacțiunea socială, un orizont comun de referință, un orizont de care nu se poate face abstracție, în modul în care pretinde Rawls.

Se pare, deci, că noțiunea rawlsiană de rezonabil, deși necesară, nu este suficientă din perspectiva unui constructivism care încearcă să îmbine individualismul și faptul uman al pluralității cu caracterul de întreg al comunităților, cu valorile care structurează viața acestora, cu faptul că, anterior oricărei decizii individuale și oricărei formări discursiveive a voinței publice, există un orizont al lumii vieții, un orizont prereflexiv al sensurilor și regulilor convițurii umane de care nu se poate face abstracție, nici în

maniera situației originare și nici în cea a consensului parțial, prin întrepătrundere (*overlapping consensus*). Prin intermediul noțiunii de rezonabil, Rawls se deplasează în direcția constructivismului kantian, în măsura în care, așa cum apreciază Hannah Arendt, pentru Kant "caracterul public este deja criteriu dreptății în filozofia sa morală... moralitatea aici este coincidență dintre privat și public"¹¹. Prin urmare, noțiunea de rezonabil posedă capacitatea de a "limita interesele umane relevante la interes fundamental de un anume tip, sau la bunuri fundamentale..."¹². Constructivismul presupune, deci, nu numai elaborarea intersubiectivă a principiilor, dar și capacitatea de a judeca diferențele concepții comprehensive morale, filozofice, religioase dintr-o perspectivă publică, din punctul de vedere al celorlalți, al intereselor comune. Există cel puțin două avantaje ale unui asemenea punct de vedere, precum și o mulțime de critici ce pot fi aduse într-un mod care poate largi constructivismul, nuanțându-l. Criticile vor fi formulate de pe pozițiile lui Habermas, Taylor și Dworkin, care au intrat într-un dialog efectiv cu Rawls, dar și dintr-o perspectivă precum cea a lui Foucault, care, deși nu a intrat niciodată într-un dialog real cu filozoful american, poate fi adusă într-o interpretare comună, și aceasta dintr-un unghi constructivist.

Revenind la avantaje, primul dintre acestea, și cel mai penetrant în ceea ce privește noua viziune asupra politicului pe care o aduce constructivismul, este modul de a concepe Constituția. Aceasta este concepută mai degrabă ca un proiect, și în acest punct Rawls și Habermas par să fie de acord: o sarcină de realizat, ce ar permite astă manifestarea autonomiei cetățenilor în direcția exercitării publice a rațiunii lor, cît și adaptarea și revizuirea

acesteia și a legilor sale în funcție de ceea ce cer circumstanțele sociale schimbătoare, întotdeauna în sensul dreptății și al virtuților politice.¹³ Înțelesă în acest mod, Constituția se aliniază modului în care constructivismul concepe rațiunea, principiile și autoritatea acesteia. Constituția și legile sale sunt mai degrabă cadrul -modul ce permite dezbaterea publică, manifestarea publică a rațiunii în vederea elaborării unei normativități ce necesită participarea egală a tututor. În același timp, autoritatea acesteia manifestă o dublă calitate: pe de o parte, ea încearcă să aproximeze un ideal, întruchipat în devenirea societății și al culturii respective, pe care Constituția nu îl va putea îmbrățișa niciodată; pe de altă parte, ea posedă capacitatea de a fi revizuită în funcție de schimbările sociale, în funcție de mișcarea unei societăți care nu poate fi închisă, din start, în canoanele unei raționalități formale, ce exclude orice concretitudine socio-culturală. Tipul de raționalitate care structurează astfel Constituția unei țări este, pe de o parte, unul permanent deschis, depotriva înspre idealul subiacent culturii și societății din acea țară, cît și circumstanțelor sociale concrete, schimbărilor care restructurează continuu societatea respectivă. Pe de altă parte, același tip de raționalitate este unul, în principal, structurat de valori ale practicului, așa cum este principiul toleranței. Această regîndire a sensului raționalului deschide către cel de al doilea avantaj pe care îl posede noțiunea de rezonabil, ca înlocuitor al celei de adevăr.

Este vorba de capacitatea acestei noțiuni de a oferi politicului un sens moral, și moralității un sens politic. Dintr-un asemenea punct de vedere, noțiunea rawlsiană de rezonabil, ca și întreaga concepție a filozofului american despre

constructivismul politic, are meritul de a schimba sensul raționalului într-un mod atât de radical, încât soluția clasică a problemei, cea platoniciană, este complet inversată. Moralitatea capătă un sens politic în măsura în care valoarea sa este dată, în primul rînd, de capacitatea credințelor și ideilor morale de a exista în spațiul public, de a-i oferi acestuia conținut prin întrepătrunderea lor rezonabilă, care stă astfel la baza principiilor ce structurează viața comună a membrilor unei societăți. Politicul capătă un sens moral în măsura în care el se definește, în primul rînd, ca o căutare comună a acelei ierarhii de valori care structurează ulterior principiile dreptății într-o societate. Politicul în sensul neutralității, sau în sensul problemelor de interes public care privesc cadrul instituțional și structura de bază a unei societăți¹⁴, trece în plan secund în favoarea unei semnificații a politicului care accentuează căutarea comună, dezbaterea comună, procesele intersubiective structurate de principiul toleranței, prin intermediul cărora membrii unei comunități construiesc sfera valorilor politice pe baza testării publice a concepțiilor lor morale.

Această strînsă întrepătrundere a moralității și a politicului pare să fie, deci, favorizată de noul sens al raționalității pe care îl permite constructivismul. O raționalitate ce este gîndită în primul rînd după canoane și valorile rațiunii practice. De asemenea, o raționalitate care angajează intersubiectivitatea, ca dezbatere și comunicare, în procesul comun de construire a principiilor, a bazei normative a unei societăți. O raționalitate care aduce împreună atât individualitatea umană cît și fundalul cultural și social comun al celor care participă la procesul de forjare a regulilor ce structurează viața în comun. Dacă acesta este sensul raționalității în accep-

țiunea sa constructivistă, atunci se pare că demersul rawlsian, deși capabil să deschidă un orizont nou asupra relației dintre moralitate și politic, este totuși incomplet. Așa cum apreciază Habermas, întrepătrunderea în spațiul public a difertelor concepții comprehensive rezonabile, potrivit terminologiei rawlsiene, trebuie să fie hermeneutic dublată de interpretarea presupozitieiilor, a fundalului de credințe morale pe care fiecare participant la formarea discursivă a voinței, potrivit terminologiei habermasiene, îl aduce cu sine. Altfel spus, dincolo de întîlnirea publică a indivizilor la nivelul instituțiilor, al construirii acestora, este necesară considerarea valorii de sine stătătoare a concepției fiecărui individ despre bine. Caracterul politic latent al valorilor morale nu este suficient pentru a oferi concepției politice despre dreptate o forță imperativă în ceea ce privește acțiunile oamenilor politici și justificarea acestor acțiuni. În viziunea lui Dworkin, latența trebuie însoțită de credința indivizilor în valoarea de adevăr a principiilor morale, principii ce sănt anterioare oricărei înțelegeri valorii politice a acestora.

Așa cum susține și Habermas, se pare ca noțiunea rawlsiană de rezonabil nu este suficientă pentru a oferi forță imperativă principiilor dreptății și, în general, valorilor politice pe care indivizii le construiesc în limitele spațiului public și în vederea structurării acestuia. Care este consecința acestei cerințe pentru sensul raționalității și al principiilor, precum și pentru relația dintre moralitate și politic într-o lectură constructivistă? Pentru Habermas, orizontul normativ al societății moderne se constituie pe fundalul tradițiilor care, întrucât au fost decontextualizate, întrucât au căpătat un caracter formal, astfel încât sensul lor nu mai este

direct oferit agentilor umani în virtutea localizării lor într-un *situs* anume al vieții sociale, se deschid interpretării, astfel încât sensul lor se constituie prin intermediul proceselor de comunicare ce au loc la nivelul vieții cotidiene. Procesele de comunicare și interpretare ce au loc în viața cotidiană devin noul izvor al conținutului normativ al lumii moderne, înlocuind orizontul tradițiilor din societățile arhaice¹⁶. Dintr-o asemenea perspectivă, constructivismul se dovedește capabil să coboare mult mai adânc decât permite gândirea rawlsiană. Prezența proceselor de interpretare la nivelul pre-teoretic al lumii vieții cotidiene nu numai că devansează, din nou, prioritarea rațiunii teoretice, dar extinde aria rațiunii practice, sporind sfera valorilor practice, a practicilor efective ce sănt angajate de agenții umani în constituirea criteriilor normative ale societății lor. Dacă interpretarea și construirea sensului constituie un proces atât de adânc înrădăcinat în procesele de comunicare și interacțiune ale vieții cotidiene moderne, atunci noțiunea de adevăr suferă ea însăși o modificare de sens, ce se răsfringe deoarece asupra sensului și relației dintre rațiune și raționalitate. Dacă principiile politice, potrivit strategiei continuității, așa cum este aceasta concepută de Dworkin, au nevoie de un fundament mai adânc decât rezonabilitatea concepțiilor morale, și dacă acest fondament presupune adevărul principiilor morale, atunci însăși noțiunea de adevăr, în conjuncție bineînțeles cu cea de rezonabil, trebuie să sufere o schimbare de sens. Cel care se apropie, în mod paradoxal, cel mai mult de aceasta regăndire este Foucault.

Pentru Michel Foucault, adevărul însuși este construcție. Adevărul unei discurs sau al unei instituții se află prin dezvelirea rădăcinilor sale practice, adică a

setului de reguli care prezidează venirea sa în ființă și funcționarea sa; acesta este scopul atât al arheologiei cât și a genealogiei. Adevărul se constituie pentru filozoful francez în funcție de discursurile noastre, care, la rîndul lor, apar la intersecția unui set de practici, de instituții, de reguli. Adevărul presupune proceduri de excludere, de eliminare, de izolare a alterității. El nu este ceva de ordinul esențelor, și nici de ordinul unei realități libere, ascunse care așteaptă doar să fie descoperită. Adevărul presupune relațiile pe care indivizii le au cu obiectele, relațiile pe care le au cu ceilalți indivizi și cu ei însăși. De aceea, Foucault alege expresia de "jocuri de adevăr" pentru a desemna acest caracter de construcție și de relație a adevărului. Dintr-o asemenea perspectivă, adevărul nu mai apare ca o noțiune metafizică, caracterul sau practic fiind evident, ceea ce face ca teama lui Rawls de această noțiune să devină neîntemeiată. A face într-un asemenea context istoria adevărului, înseamnă a face istoria diferitelor contexte ale relațiilor interumane în care anumite seturi de reguli, de practici, au funcționat.

Această legătură a adevărului de contextele relațiilor și practicilor umane, și accenturarea caracterului său de construcție, îl relativizează, permisind, ca urmare a caracterului său practic, pe de o parte, deconstruirea fiecărei instituții, începând cu statul modern, până la dezvelirea miezului său moral și a concepției despre individ și identitatea acestuia ce este subsidiară respectivei structuri normative; pe de altă parte, operaționalizarea adevărului și legarea acestuia de practicile de formare a sinelui, de modul în care indivizii însăși se construiesc ca subiecți morali împinge deconstruirea structurilor instituționale dincolo de

miezul lor moral, până la nucleul etic, în cazul căruia adevărul este deja stil de existență. Individul însuși devine construcție într-o asemenea perspectivă. Individual, în măsura în care se constituie ca subiect moral, nu descoperă nici o ordine transcendentă a valorilor și nici nu descoperă prin introspecție miezul de adevăr al ființei sale, ci se construiește.

În acest moment, derularea ipotezei constructiviste referitoare la sensul raționalității și la relația dintre moralitate și politic se răsfringe asupra însuși debutului acestei ipoteze, ce presupunea, la rîndul său, construirea unui cîmp de valori politice, ca miez al structurilor instituționale de bază ale unei societăți. Dintr-o perspectivă precum cea foucauldiană, pentru care adevărul și însuși individual, în calitatea sa de subiect moral, sănt construcții, cîmpul criteriilor normative ale modernității își adîncește caracterul de construcție, dezvăluindu-se ca un cîmp al alternativelor, ca un cîmp de posibili, în sensul chiar al categoriilor kantiene, numai că, de data aceasta, filtrate de istorie, potrivit viziunii lui Foucault și a lui Taylor. În mod aproape paradoxal, Foucault întîlnește aici poziția lui J. Rawls, pe linia constructivismului kantian din care ambii "filozofi" se revendică. Pentru Rawls a fi rezonabil înseamnă, în primul rînd, a fi capabil să judeci și să acționezi ca un constructor, ca un agent al construcției. Pentru Foucault cel din ultima perioadă, cea a practicilor de construire a sinelui, "raționalitatea" și "adevărul" unui subiect uman reprezintă tocmai capacitatea acestuia de a-și construi identitatea morală. Numai că - și cel care trage această concluzie radicală este Foucault - a concepe astfel agenții umani în calitatea lor de subiecți morali înseamnă a muta cerința construcției pînă la nivelul cate-

gorilor, al transcendentalului, al situației originare în cazul lui Rawls. Cîmpul întîlnirii publice a agenților umani nu este unul unidimensional, ci este un cîmp de categorii alternative și multiple, construite la rîndul lor, dintre care subiecții pot alege, pentru care pot opta.

În *Genealogia eticii...* Foucault propune un nou sens al adevărului, legat de noțiunea de relații cu sine ale subiecțului, operînd în același timp o distincție între morală și etică. Dacă morala surprinde ceea ce se întîmplă la nivelul instituționalizat al codurilor morale, etica se referă numai la relațiile subiectului cu sine, ceea ce detaliază atât de adînc cîmpul eticului, încît schimbările petrecute în cadrul său devin mai ușor depistabile decât cele care se petrec la nivelul moralei. Acest ultim demers foucaldian încearcă astfel să mute centrul de construire a regulilor de identificare a adevărului din spate societate și grup, unde funcționează codurile morale, înspre individ și dimensiunea etică. Ideea lui Foucault este aceea că în condițiile existenței unei pluralități de modele de subiectivare, de constituire a individizilor ca subiecți morali, accentul cade pe alegerea individului, pe faptul că acesta are mereu în față să un cîmp de posibile moduri în care se poate constitui ca subiect, cu atât mai mult în contextul culturii europene, care este traversată și constituită de mai multe straturi arheologice. Luîndu-și ca model morală antică, pentru ilustrarea unei situații în care alegerea individului înfruntă o pluralitate de valori morale, o diversitate de interpretări posibile ale unui ideal, pentru Foucault "morală antică nu se adresa decât unui mic număr de indivizi, ea nu cerea ca toți să se supună aceleasi scheme de comportament... Existau mai multe forme de libertate: libertatea conducerului de stat

sau a comandanțului de armată nu avea nimic de a face cu cea a înțeleptului...nu a fost niciodată cazul de a face dintr-un model o obligație pentru toți. Era o problemă de alegere pentru indivizi...Sîntem deci foarte departe de conformările morale ale căror scheme le elaborează sociologii și istoricii adresîndu-se unei pretinse populații medii¹⁷."

Consecința abordării foucaldiene, a adîncirii sensului constructivismului pînă la nivelul categoriilor, al posibilitelor, sau, în varianta lui Rawls, pînă la nivelul ideilor implicate, latente în cultura democratică a unei societăți, este aceea că acest nivel se diversifică astfel încît identificarea sa cu un singur set de idei, cu un singur set de practici, de valori se dovedește una reducționistă. Acest nivel este cel al posibilitelor și este multiplu; sau, potrivit lui Taylor, el este nivelul idealului care admite întotdeauna mai multe actualizări, mai multe interpretări. Este inepuizabilitatea de proiect a unui ideal încorporat într-o cultură, care nu admite niciodată doar o singură interpretare. De pildă, în *Ethics of Authenticity* Charles Taylor identifică cel puțin două interpretări posibile ale individualismului ca ideal aflat la baza culturii europene. Există, pe de o parte, idealul individualismului interpretat instrumental, în care accentul cade pe capacitatea individului de a acționa în mod eficient, întotdeauna în prelungirea intereselor sale, potrivit criteriului succesorului. Pe de altă parte, există, în cadrul aceleasi culturi, o altă interpretare a individualismului care pună accentul pe autenticitate, pe capacitatea individului de a-și defini identitatea în raport cu ceilalți, în situații dialogice, în care luptă, comunicarea, înfruntarea sau nevoia de a fi recunoscut de către ceilalți sănătot atât de ipostaze ale rolului esențial jucat de alteritate

în construirea identității individuale. Întruchiparea multiplă și diferențiată a idealului subiacent unei culturi este posibilă deoarece acesta nu este niciodată reflectat în întregime de un singur set de practici, de un singur adevăr, de un singur set de valori morale, idee prin care Taylor, unul dintre exegetii americanii ai lui Michel Foucault, intersectează în mod cert concepția acestuia din urmă, ducînd, pe linia interpretării foucaldiene, mai departe decât Rawls consecințele constructivismului pentru relația dintre moralitate și politic, pentru sensul raționalității.

Prin urmare, constructivismul are meritul de a destinde noțiunea de adevăr, și prin aceasta liberalismul, în sensul pluralismului, în sensul în care I. Berlin consideră că adevărul, în ceea ce privește opțiunile valorice ale oamenilor, inclusiv cele morale, nu presupune un singur răspuns, o singură interpretare finală, ci dimpotrivă o multitudine de răspunsuri, care se pot dovedi incomptabile.¹⁸ Astfel relaxată, noțiunea de adevăr, ca cerință ce trebuie îndeplinită de convingerile morale ale oamenilor, care la rîndul lor se dovedesc a fi temeiul mai profund al valorilor politice, pare să reziste respingerii rawlsiene, rămînînd în continuare în același context cu noțiunea de rezonabil. Altfel spus, viziunea trebuie inversată și raportul dintre moralitate și politic trebuie citit, din perspectiva constructivismului, pe dos decât o face Rawls. Dacă adevărul este o construcție legată de contexte particulare ale practicilor umane, ale relațiilor individului cu sine și cu semenii săi, dacă el este gîndit în contextul pluralismului, care respinge ideea identificării adevărului cu o singură interpretare, cu un singur set de valori, atunci, tocmai pentru că sunt adevărate, diferitele doctrine comprehensive pot fi și rezonabile și pot intra în

dialog una cu cealaltă, fie și pentru a marca public diferențele și incompatibilitățile care le separă. Dintr-o asemenea perspectivă adevărul devine un element component al rezonabilului, adică al diferenței care, tocmai pentru că separă diferitele doctrine, face necesară manifestarea și demarcarea publică a deosebirilor. Numai în spațiu public diferențele convingeri morale, considerate de adeptii lor ca adevărate, ajung să vizualizeze diversitatea, pluralitatea și chiar incompatibilitatea dintre diferențele principiilor morale.

De asemenea, numai printr-o asemenea întîlnire participanții la spațiu public pot reface în întregime idealul subiacent culturii lor, ideal ce nu poate fi identificat cu nici un set particular de practici, cu nici o întruchipare concretă a sa. Tocmai pentru că este o construcție, adevărul face posibil rezonabilul. Si acest lucru nu poate fi realizat decât în spațiu public al delimitării prin diferență a proprii identități, a propriului adevăr. Platonismul suferă astfel o completă revizuire. Unitatea nu poate fi constituită decât dinspre individual și diferență rămîne, la limită, doar un proiect, care, tocmai pentru că nu este completabil în mod actual, rămîne ca sursă de sens a diferențelor sale instanțieri. Dintr-o asemenea perspectivă, afirmația lui Foucault potrivit căreia raționea nu poate fi identificată cu nici unul dintre modelele raționalității, cu nici unul dintre sensurile acesteia completează la rîndul său lecția constructivismului, pentru care a gîndit în termeni de proiect, în termeni de pluralism și diferență înseamnă a accepta în primul rînd principiul toleranței, și deci finitudinea radicală a fiecarui set de valori, a fiecarui "adevăr". Iar acceptarea acestei finitudini este în mod radical constitutiv pentru identitatea fiecarui individ, a fiecărei

culturi, a fiecărui set de valori. Constructivismul stă astfel pînă la capăt sub semnul îndemnului kantian de a gîndi,

NOTE

1. "Prin «rațiunc instrumentală» înțeleg tipul de raționalitate pe care ne bazăm atunci cînd calculăm cea mai economică aplicare a mijloacelor la un scop dat. Eficiența maximă, cea mai bună proporție cost-rezultat, este măsura de succes a acesteia." (Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, p. 5)
2. *Idem*, p. 3.
3. În sensul kantian al cuvîntului, acest primat înseamnă cel puțin două lucruri. În primul rînd este vorba de capacitatea și puterea omului de a fi sursă a legilor ce guvernează spațiul social și politic, în calitatea acestuia de ființă rațională, adică morală și autonomă, ceea ce creaază deja o primă dificultate. Dacă fiecare trebuie să fie autonom, și dacă fiecare individ este sursa propriilor judecăți și a propriei concepții despre bine, atunci cum se mai poate constitui spațiul public, un spațiu comun tuturor? Această dificultate deschide către cel de-al doilea sens kantian al primatului rațiunii practice asupra celei teoretice. Cel de al doilea sens se referă la primatul valorilor practice în raport cu cele teoretice. Sarcina rațiunii este, pentru Kant, una reflexivă și politică. Modul în care ea coordonează o pluralitate de potențiali subiecți și agenți raționali este structurat de valorile practice ale consensului, comunicării și intersubiectivității, ale unei înțelegeri intersubiective și ale unei autorități, ambele construite, nu date sau descoperite (O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, pp. 9 și 16). În felul acesta principiile rațiunii și autoritatea acesteia sunt construite și ele necesită participarea tuturor
4. Integrarea părții fizice și mentale într-o unitate a experienței...este o formare de sine care e un proces de concrescență...astfel încât, deși mentalitatea este non-spațială, mentalitatea este întotdeauna o reacție la, și o integrare cu, experiența fizică care este spațială." (A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Macmillan Company, The Free Press, 1929, 1957).
5. O. O'Neill, *Constructions of Reason*, p. 18.
6. O. O'Neill, *Constructions of Reason*, p. 20.
7. *Idem*, p. 21.
8. *Ibidem*.
9. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, p. 297.
10. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, p. 49.
11. J. Rawls, în J. Habermas și J. Rawls, *Débat sur la justice publique*, Humanites, Paris, 1997, p. 137.
12. J. Habermas și J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 92.
13. J. Habermas, J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 44.
14. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, pp. 145-157.
15. Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, p. 699.
16. I. Berlin, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Editions du Felin, Paris, 1990, p.

judecă, înțelege și interpreta întotdeauna din perspectiva limitei.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
 Berlin, Isaiah, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Editions du Felin, Paris, 1990.
 Foucault, Michel, *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, Paris, 1994.
 Habermas Jurgen, *Theory of Communicative Action*, vol. 1 și 2, Beacon Press, Boston, 1987.
 Habermas, Jurgen, Rawls, John, *Débat sur la justice politique*, Humanites, Paris, 1997.
 O'Neill, Onora, *Constructions of Reason. Explanations on Kant's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 .
- Rawls, John, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, The Journal of Philosophy, Vol. LXXVII, Nr. 9, September, 1980.
 Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1954
 Taylor, Charles, *Ethics of Authenticity*, Charles Taylor and The Canadian Broadcasting Corporation, 1991.
 Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Macmillan Company, The Free Press, 1929, 1957.

Dragoș Aligică

Modele ale omului în științele sociale

The hypothesis of this essay is that, if the social sciences have been developed in the modern age, having their roots in the Enlightenment's ideology, then the conception of human beings and of human agency the social sciences are working with has to be related to a certain set of value judgements, to a certain "universe of meanings" these sciences belong to. In the field of social sciences there is the division between conservatism and liberalism, between holism and atomism. To think about social sciences in these terms means to bring them back to the cultural and historical background they evolved from, and to replace in a new setting the meaning of "science" itself, in what concerns the issue of the social sciences. Therefore, a distinction has to be made between the normative and ideological level on one hand, and the theoretical level on the other hand. According to this distinction a critique is made to the holistic conception of society so far the holism seems to be unable to distinguish between the two above-mentioned levels: the normative and the theoretical. Holism is unable to build up an image of individual on the theoretical level. In this case, due to its narrower ambitions, due to the fact that its purpose is not to give an ontological conception of individual and society, but only to approach these problems on a methodological level, the methodological individualism shows its superiority in comparison with holism. Its free of value approach and efficiency comes from its refusal to approach things from the standpoint of true and false. What really counts is to take the individual as the starting point, and to consider it as an irreducible complex of actions, preferences and interests.

"Having waged along struggle to escape from the idea that stones are like men, we now seem to intent on showing that men are like stones."

Frank Knight

"The holistic method necessarily remains a mere programme. Not one example of scientific description of a whole, concrete situation is ever cited. And it cannot be cited, since in every such case it would always be easy to point out aspects which have been neglected;

aspects that may nevertheless be most important in some context or other."

Karl Popper

Obună parte din ceea ce astăzi numim "științele sociale" derivă din acea "Political Arithmetic" conținută în sec. al XVIII-lea în scrierile lui William Petty, Johann Süssmilch sau Charles Davenant. Aceasta din urmă o definea ca "arta de a raționa cu cifre în chestiunile legate de guvernare", adăugind că această artă "aduce nenumărate folos

importante", cum ar fi cele legate de estimarea capacității militare a unei țări sau de previziunea creșterii economice sau declinului economic al unui stat ori servește la fixarea impozitelor și la orice alte politici publice, fiind în același timp un excellent mod de a facilita "o apreciere exactă a balanței comerciale"¹. Este evident că, în această tradiție, științele sociale se pot dispensa cu ușurință de o imagine sau de un model al omului. Pentru a însuma, grupa și corela indivizi și proprietăți ale acestora (inclusiv bunuri) nu este nevoie de o viziune asupra naturii umane. În principiu, operațiunea de numărare atât a cruciaților ce invadează Tara Sfintă, pentru a o elibera, cât și a celor ce stau la coadă la lapte într-un stat socialist modern este independentă de faptul că ei, sau cei ce efectuează operațiunea, cred că omul este parte a unei ierarhii creștini, a unei comunități organice sau este fiecare un atom social "al cosmosului centru și sieși făură".

O altă parte a științelor sociale s-a dezvoltat, însă, dintr-o altă tradiție, o tradiție în care imaginea asupra naturii umane nu mai este deloc indiferentă. "Întreaga sociologie, ca orice operă a gândirii și imaginației - spune Alan Dawe - este fondată pe (și își primește sensul de la) o viziune sau altă asupra naturii umane, indiferent dacă acestea sunt expuse explicit sau se mențin implicate (rămînind de cele mai multe ori necunoscute chiar și acelora a căror activitate se bazează pe ele)."² În acest sens, sociologia ar fi o dezvoltare a unei tradiții diferite de cea a "raționării cu cifre despre guvernare". Viziunea asupra naturii umane este elementul central al demersului sociologic, iar acest element proiectează implicit întregul demers într-un spațiu intelectual diferit și cu totul special. Această specificitate, afirmă A.Dawe, derivă din faptul că "oricare ar

fi statutul pe care se pretinde că îl au atunci cînd să propuse explicit - fie că săt considerate ca empirice, științifice și universale, fie conjuncturale, ipotetice și euristică - adevărata natură a viziunilor asupra naturii umane este etica".³

La bazele sociologiei și a științelor sociale, în general, ar sta astfel un univers valoric și imaginativ organizat în jurul unor viziuni asupra naturii umane. Fiind vorba de valori și construcții imaginative, am putea spune, odată cu A. Dawe, că "întreaga sociologie se bazează pe "fictiuni etice". Dar, adaugă el, "sunt fictiuni etice, dar săt niște fictiuni ce au consecințe concrete. Pentru că, în practică și în analiză, săt considerate ca și cum ar fi adevărate și, prin urmare, săt adevărate în consecințele lor (...). Acet lucru este la fel de adevărat atât pentru teorie cât și pentru practică; pentru lumile practice create de actorii sociali și pentru lumile conceptuale produse de analiștii societății, pentru acțiunea socială și pentru analiza socială".⁴ Aceste "viziuni" săt, deci, ireductibile la concepțile și schemele conceptuale derivate din ele, ele nu săt simple cadre conceptuale, ci "prescripții etice care au consecințe imense asupra practicii sociale și asupra teoriei ce articulează acea practică".⁵

Acete prescripții au, conform autorului mai sus citat, un caracter special de o mare importanță: ele săt esențialmente rezultatul unor "viziuni asupra capacitatii și potențialului uman (...). În contextul practicii și analizei sociale, ele duc la o viziune asupra relației dintre ființele umane și societate și, de aici, la o viziune asupra celei din urmă".⁶ Pe scurt, se pleacă de la o viziune asupra omului (viziune ce conține o puternică încărcătură prescriptivă și expectativă), se trece progresiv la o viziune asupra relației

dintre om și societate și, de aici, la o viziune asupra naturii societății. Ceea ce este cu adevărat tulburător aici este că "având ca punct de plecare o viziune inițială asupra omului, această trecere progresivă este în întregime logică și, prin urmare, își păstrează la toate nivelele caracterul esențial de prescripție etică"⁷. Dacă așa stau lucrurile, atunci întregul program de eliberare de judecăți de valoare a științelor sociale trebuie reconsiderat, căci ar fi esențialmente constituite într-un univers al valorilor și al prescripțiilor etice. În viziunea lui A.Dawe, acest lucru nu duce la negarea elementelor de conceptualizare, analiză empirică sau teoretizare specifică științelor sociale, dar duce la sublinierea faptului că toate aceste activități de cercetare științifică sănătoase și își primesc sensul de la un context al prescripțiilor etice care decurg din viziuni asupra naturii umane.

"Altfel spus - concluzionează el - orice formă de gîndire și acțiune practică trebuie să aibă undeva un punct de plecare ferm și, astfel, trebuie să se bazeze pe presupozitii privind natura obiectului sau proiectului său, presupozitii de al căror adevăr și evidență nu trebuie să se îndoiască deloc, în caz contrar tot demersul fiind pericolos. Într-un cuvînt, trebuie să se bazeze pe axiome ce nu pot fi puse în discuție, dacă se dorește ca practica și gîndirea constituise de la ele să nu-și piardă întreaga vitalitate"⁸. La fel stau lucrurile și în privința științelor sociale.

În cazul acestora, axiomele sunt esențialmente viziuni asupra naturii umane, iar în această perspectivă științele sociale pot fi văzute ca o progresie logică, pornind de la o viziune asupra omului ce are caracter de axiomă. Desfășurarea de la axiome la concluzii este strictă. Mai mult, natura axiomelor nu determină numai conținutul conceptual al concluziilor,

ci și obiectul analizei, modalitatea de abordare, metodologia și chiar limbajul folosit. Ele penetreză și modeleză științele sociale astăzi la nivelul concret al teoriei și analizei sociale, cît și la nivele de analiză meta-teoretice: ele vor determina nu numai teoria despre societate, ci vor crea un univers de sensuri care va modela întregul demers, începînd de la limbajul folosit pînă la justificarea și sensul lui ca demers uman.

Cuvîntul cheie aici este "univers de sensuri", pentru că el arată clar că nu este vorba de sisteme pur conceptuale, omogene și de o coerență elementară.⁹ Analogia cu sistemele axiomatice, deși foarte sugestivă, are o valoare limitată. Axiomele nu sunt doar concepte și presupozitii. Mai mult, rolul acestora din urmă la nivelul axiomelor este foarte redus. Axiomele au o puternică încarcătură valorică, prescriptive și atitudinală. Este exact ceea ce vrea A.Dawe să sugereze atunci când folosește noțiunile de "etic" și "moral": "Așa cum am văzut, gîndirea și practica socială își au rădăcinile în caracterul moral al vieții sociale. De aici și caracterul moral al axiomelor lor fundamentale, prescripțiile etice care se află în mod inherent în presupozitiiile acceptate necesarmente ca punct de plecare și, prin urmare, caracterul moral a tot ceea ce decurge din aceste presupozitii."¹⁰

Avem, astfel, în științele sociale, "universuri de sensuri" în care concepte, valorile și prescripțiile morale se întrepătrund, susținîndu-se reciproc pe planuri complexe și diferite, într-un mod care tinde să aproximeze o coerență sistematică. A pune ordine în și a întelege aceaste cvasi-sisteme (astăzi în sine, ca structuri de sine stătătoare, cît și din perspectiva meta-nivelului) presupune dezgroparea și aducerea la lumină a imaginii originare

asupra naturii umane pe baza căreia au fost constituite.

Cele spuse mai înainte ar putea lăsa impresia că pot exista astăzi "sociologii" cîte "universuri de sensuri" pot fi create în jurul viziunilor asupra naturii umane. S-ar putea, deci, întelege ca o infinitate sau, cel puțin, foarte multe. În realitate însă, științele sociale pendulează între două mari paradigmă, fiecare dintre ele bazate pe o viziune specifică asupra naturii umane. Aceasta este un fapt larg recunoscut.

Alan Dawe constată că întreaga istorie a științelor sociale este dominată de conflictul dintre două tipuri de analiză socială, care au fost numite în moduri diferite: individualism și colectivism, organicism și mecanicism, conservatoare și liberală, atomistă și holistă etc., și că dezbatările cu privire la ele reprezentă elementul central și peren al discursului sociologic. Întreaga teorie socială se centrează în jurul opoziției dintre o teorie socială a sistemului social și o teorie socială a acțiunii sociale.

În teoria sistemului social se consideră că întreg comportamentul ființei umane este determinat de sistemul social, de contextul cultural și instituțional în care trăiesc. Mai mult, însuși sentimentul identității personale este rezultatul contextului social. Omul este prins în procesul socializării, proces în care primește o poziție în diviziunea muncii și un rol de îndeplinit pentru a satisface necesitățile de funcționare ale sistemului. Omul este o ființă total manipulabilă, "o tabula rasa" pe care pot fi imprimate valorile și stimulii comportamentali necesari îndeplinirii funcțiilor sociale și, prin urmare, menținerii în existență a unui sistem social suprauman, ce se autogenereză și se automenține, și care este ontologic și

metodologic anterior indivizilor"¹¹. Sistemul social pre-defineste situațiile, relațiile și scopurile existenței umane și modeleză astfel interacțiunile ulterioare dintre oameni. Acțiunea socială este astfel în întregime produsul și rezultatul sistemului social.

În schimb, teoria acțiunii sociale conceptualizează sistemul social ca fiind ceva derivat din acțiunile și interacțiunile sociale ale indivizilor, o ordine socială produsă de membrii ei. În acest caz, omul este văzut ca o forță activă care își fixează singur scopurile, creator al societății și al propriei personalități. Teoria acțiunii sociale se concentrează asupra acțiunilor indivizilor și a sensului cu care încarcă aceștia acțiunile lor; ea urmărește obiectivele pe care aceștia și le fixează și modul în care acțiunile în care se lansează în urmărire acestor obiective crează roluri sociale, instituții și întregul sistem social. Aceasta din urmă este conceptualizat ca produs al consecințelor interacțiunii sociale.

În mod similar, pentru Raymond Boudon "o privire rapidă asupra analizelor sociologice lasă să se întrevadă o primă distincție capitală, suficientă pentru a determina două familii de paradigmă".¹² Pe de o parte, unele în care fenomenul social studiat este descris ca "rezultat al juxtapunerii sau compunerii unei mulțimi de acțiuni" (prin "acțiune" înțelegindu-se un comportament orientat către atingerea unui scop ales de actorul social). Aceasta fiind ceea ce el numește "paradigma interacționistă".

Pe de altă parte, paradigmă în care fenomenul social studiat nu este considerat ca rezultat al unor acțiuni (adică ale unor comportamente orientate spre scopuri pe care subiecții le fixează și se străduiesc să le atingă mai mult sau mai

putin conștient), ci este dimpotrivă descris ca rezultat exclusiv din elemente anterioare comportamentului în chestiune. Rolul jucat de înțelegerea sensului subiectiv al acțiunii individuale este nul. Aceste paradigme sunt numite de R. Boudon, deterministe. Se observă cum, în spatele ambelor paradigmă, în prezentarea lui, se întrevăd vizuni clare asupra naturii umane și a libertății de voință a acesteia.

La rîndul său, A. Etzioni vorbește despre două mari paradigmă ce domină științele sociale, paradigmă care, la rîndul lor, sunt fundamental caracterizate de două vizuni asupra naturii umane. Este vorba de paradigmă conservatoare (*Tory* cum îi spune el), bazată pe vizuna omului suprasocializat, a omului Romantic, în care individul este total absorbit în sistemul social, și paradigmă liberală (*Whig*), a omului subsocializat, a omului Luminilor, în care omul este văzut independent de contextul social.¹³ În mod gresit, A. Etzioni o atribuie pe prima exclusiv sociologiei, iar pe cea de a doua exclusiv economiei, repetând vechea butadă (ce privește implicit rolul jucat de libertatea voinței în cele două vizuni asupra omului), după care "Economia ne arată cum facem alegerile, în timp ce sociologia ne arată că nu avem de ales".

Prin A. Etzioni însă ne-am apropiat de un punct cheie pentru înțelegerea problemei noastre. Aducind în discuție conservatorismul și liberalismul, *Luminile și Romantismul*, el ne trimite spre o poziție din care vom putea percepe mai clar natura problemei modelelor omului: marile curente de idei și valori ale modernității, și mai ales ideologiile secolului al XIX-lea. Pentru că marea dualitate a universurilor semantice create în cadrul procesului modernizării se transformă în cele două mari paradigmă

ale științelor sociale în acest secol.

Acest fapt a fost remarcat de Robert Nisbet. În lucrarea sa *The Sociological Tradition*, el urmărește geneza sociologiei ca disciplină, pornind de la luptele ideologice ale secolului trecut.¹⁴ Sociologia se conturează ca reflectare a conflictului dintre tradiție și modernism, dintre noua ordine ce stă să apară și vechea ordine ce se prăbușea sub influența Revoluției Industriale a revoluțiilor democratice. Cunoșcînd acest fapt, și urmărind evoluția debaterilor ideologice și decantarea treptată a științelor sociale pe fundalul acestor debateri, putem observa cel mai clar felul în care modelele omului (structuri conceptuale și teoretice) se desprind tot mai ferm de pe fundalul vizuinilor asupra naturii umane (structuri în care, așa cum am văzut, componente normative și valorice erau dominante), precum și poziția pe care aceste modele o ocupă în acest context.

Ideologic, în secolul al XIX-lea are loc o reacție puternică la schimbările aduse de secolul al XVIII-lea și la individualismul specific acestuia. Această reacție este cunoscută sub numele de conservatorism, iar R. Nisbet afirma că, așa cum economia politică clasică s-a conturat pe fundalul ideilor și valorilor liberale, sociologia, ca disciplină științifică, s-a dezvoltat din ideile și problemele formulate în ideologia conservatoare a secolului al XIX-lea. Această reacție anti-luministă și anti-individualistă a cuprins literatură, filozofia, teologia precum și jurisprudența și istoriografia, dar faptul intelectual cu adevărat definitoriu pentru ea este nașterea unei noi discipline: sociologia. Individualismul rationalist al secolului anterior este atacat dintr-o perspectivă ce reafirmă locul tradiției, al comunității și al factorului non-rational în ordinea socială:

"Vedem cum premisa istorică a stabilității și autonomiei individuale este atacată de o nouă vizionă asupra psihologiei sociale, o vizionă care derivă personalitatea din contextul social și care afirmă că alienarea este prețul plătit de om atunci când se rupe de acest context".¹⁵

Treptat, această vizionă, și toate ideile legate de ea, se coagulează în structuri teoretice de o natură oarecum specială. Acest caracter oarecum special al sociologiei este numit de Nisbet "paradoxul sociologiei" și constă, din punctul său de vedere, în aceea că "deși sub aspectul obiectivelor și al valorilor politice și științifice promovate de marii sociologi, ea are o natură esențialmente modernă, conceptele ei centrale și perspectivele implicate de ea o apropie mult mai mult de conservatorismul clasic".¹⁶

Se ajunge astfel ca, la mijlocul secolului al XIX-lea, să existe două mari curente ideologice, liberalismul și conservatorismul, pe fundalul căror se conturăsă două mari tipuri de științe sociale: economia și sociologia.¹⁷ Aceste două discipline, cu toată tendința lor de a deveni "științe pozitive", păstrau în structura lor conceptuală și în orientarea lor generală amintirea mediului ideologic în care se formaseră. Cu timpul (mai precis după 1850), în contextul teoretic al celor două discipline încep să se degaje două tipuri de imagini asupra omului, rafinate teoretic: ceea ce noi numim "modele ale omului". Ele apar ca propuneri teoretice și tind să se rupă (ca de altfel întreaga teorie socială) de originile ideologice și pre-ideologice. Ele pretind că oferă un model teoretic al naturii umane curățat de valori, prescripții și norme, de acel "etic" inițial care dădea substanță vizunii asupra naturii umane ce stă la baza universurilor de semnificații originare.

Pe scurt, și în linii foarte generale, procesul de apariție a celor două tipuri de modele teoretice ale omului își are originea în "universurile de semnificații" create și modelate în continuă relație cu marile schimbări sociale (practica socială) legate de modernizarea lumii occidentale. În centrul acestor "universuri de semnificații" stătea o vizionă asupra naturii umane, cu o puternică încărcătură prescriptive, valorică și etică. La rîndul lor, aceste "universuri de semnificații" au dus la cristalizarea în interiorul lor a marilor ideologii ale secolului al XIX-lea. Aceste ideologii au prezentat contextul în care au prins contur ferm științele sociale, mai precis economia și sociologia. În procesul de rafinare teoretică, aceste discipline tind să dea o formă cît mai științifică vizunilor inițiale asupra naturii umane ce stau la originea lor. S-a ajuns astfel ca disputa ideologică să se transforme într-o științifică. Nu mai este vorba de conflictul a două vizuni asupra omului, ci disputa a două teorii științifice alternative. Rădăcinile istorice și ideologice au fost rapid trecute sub tacere și date la o parte, disputa urmînd să fie nu atât un exercițiu de persuasiune cît o încercare de stabilire a adevărului științific.

Deși părțile nu clarifică niciodată foarte bine ce înțeleg prin "științific", ele recunosc, în schimb, în mod implicit, natura cvasi-axiomatică a modelelor omului propuse și consecințele concrete ale acestui fapt. Dezbaterile revin constant și obsesiv la chestiunea tranșării problemei și expunerii definitive a modelului "corect" al omului. Ambele părți luptau pentru impunerea unei axiome de a cărei importanță nu se îndoiau. Regulile de deducție fiind date de regulile "științei pozitive" (multă vreme indisputabile), ele erau sigure că, odată axioma naturii uma-

ne impusă, adversarul va fi silit să-și recunoască toate erorile.

Disputa a continuat până în zilele noastre. Aproape fiecare sociolog și economist important s-a simțit dator ca, într-un moment sau altul al carierei sale, să-și expună opinia în această privință. Astăzi, cele două modele ale omului și paradigmile corespunzătoare sănătătoare unanim considerate ca polare, simetrice și, evident, aparținând acelaiași plan. Sîntem atît de obișnuiți cu această "dualitate a științelor sociale moderne", încît punerea ei în discuție pare, la prima vedere, o întreprindere hazardată, dacă nu absurdă. Și, cu toate acestea, simetria și polaritatea celor două modele ale omului și a paradigmelor respective este numai aparentă. Este ceea ce voi îndrăzni să încerc să arăt în continuare. Voi căuta să aduc câteva clarificări în privința modului cum, ceea ce, din punct de vedere istoric, reprezintă o subtilă confuzie între planul normativ-ideologic și planul teoretic, devine, din punct de vedere teoretic, o eroare metodologică profundă.

Punctul de plecare îl reprezintă geneza "universului de sensuri", care este fundamentalul comun al celor două paradigmă. Aceasta s-a constituit în relație cu practica socială, într-un anumit moment istoric, iar acest lucru nu este accidental și nici neutru în ceea ce privește problema noastră. Acest moment istoric începe odată cu erodarea explozivă a ordinii sociale medievale, astfel la nivel instituțional și al practicilor sociale, cît și la cel al mentalităților, și se sfîrșește odată cu consolidarea ordinii sociale moderne. Într-un cuvînt, este momentul trecerii de la lumea medievală la modernitate.

Adîncirea diviziunii muncii, creșterea urbanizării, extinderea economiei de piață și a capitalismului antre-

prenorial, precum și intensificarea comunicărilor au creat o diferențiere socială din ce în ce mai accentuată și un tot mai profund sentiment al diferențelor. Esențială este aici creșterea, în acest context, a posibilității și necesității mobilității sociale. Datorită ei s-a putut ca, din ce în ce mai mult, existența umană să nu mai fie gîndită în termeni de roluri, funcții și status-uri sociale imuabile. Astăzi nu înseamnă că a avut loc o mutație de mentalitate la nivelul întregii societăți ci, în primul rînd, că în meditațiile și analizele desfășurate asupra omului ca ființă politică și socială acesta este tot mai mult conceput ca o ființă activă, care își alege rolul și poziția socială și care, în linii mari, este arhitectul propriei existențe. Din punct de vedere filozofic, această schimbare este reflectată de importanța diminuată cu care este privită implantabilă *Soartă*, și de ocuparea primului plan de către versatilul și accidentalul *Noroc* (Fortuna)¹⁸.

Omul (atunci cînd este "virtuos") înfruntă accidentele norocului și este stăpînul și făuritorul propriei vieții și personalității. Rezultatul este că omul poate fi conceput în gîndirea politică, morală și socială (iar în unele grupuri sociale începe să fie conceput astfel și în viața de zi cu zi) strict în termeni de atribute și aptitudini personale, și ca posedînd o identitate totală și distinctă de orice rol social.¹⁹ Se delimită treptat tot mai ferm o sferă a existenței publice, sociale și comunitare și o sferă a existenței și experienței private, individuale și personale și, odată cu aceasta, prin polaritatea "public-privat", ia naștere individualismul și individul modern²⁰. Acest complex amestec, ce cuprinde o vizionare și prescripții și valori noi privind natura și potențele omului, precum și practicile sociale aflate în legătură cu acestea, este cunoscut sub numele de

"individualism modern". Din punctul de vedere al istoriei științelor sociale, el reprezintă un punct de referință, căci acestea se constituie sub forma actuală, pe de o parte, ca o reacție și ca o încercare de rationalizare a manifestării individualismului la nivelul practică sociale, iar pe de altă parte, ca o rafinare și o dezvoltare a "universului de semnificații" creat în jurul individualismului, după ce acesta fusese deja acceptat ca presupozitie centrală a gîndirii despre om.

Individualismul este, astfel, punctul de origine al științelor sociale, astfel pe plan istoric și social, cît și în plan teoretic. Viziunea individualistă asupra naturii umane este rădăcina comună a tuturor viziunilor și elaborărilor teoretice ulterioare asupra omului și societății, indiferent de natura lor, iar "universul de semnificații" care o înconjoară se regăsește implicat în oricare dintre aceste demersuri ulterioare. Polaritatea dintre individ și societate, și relația dintre două elemente, devine cadrul ce domină, și în limitele căruia este scrisă, întreaga istorie a științelor sociale. Mai mult, în toată această istorie apare intenția (mai mult sau mai puțin explicit exprimată, dar întotdeauna prezentă) de a descoperi fundamentele sociale și cadrul social adecvat formării și dezvoltării unei individualități normale, naturale și morale. Indiferent de modul în care este definită "naturalețea", "normalitatea" sau "moralitatea" în diferite momente istorice, realitatea și problema individualității, precum și individualismul ca fenomen social, sănătatea acceptate în mod implicit de toată lumea.

Dar acceptarea individualismului este legată de acceptarea centralității - și reformularea în alt plan, diferit de cel teologic - a problemei acțiunii umane și a consecințelor ei. Odată cu recunoașterea

individualismului, gîndirea analitică și speculativă își deplasează treptat focalul de interes de la "lucrările Domnului" spre "acțiunea umană". Acțiunea umană, sub toate formele și în toate consecințele ei, devine principiu prin care este percepă și ordonată întreaga experiență socială. Am ajuns astfel la "problematica în jurul căreia se mișcă întreaga analiză socială, problematica acțiunii umane"²¹. Acțiunea umană este astfel, în mod implicit, stabilită ca noțiune ultimă, de maximă abstracție, în jurul căreia gravitează științele sociale. Ca presupozitie, ea are o centralitate paradoxală, care ar fi inexplicabilă fără o referire la "universul de sensuri" al individualismului din care s-a degajat: ea este implicită și în teoriile acțiunii și în teoriile structurii, în holism ca și în individualism, în organism ca și în atomism. Înțelegerea acestui fapt ne va oferi un al treilea criteriu de apreciere a semnificației celor două tipuri de paradigmă și a relației dintre ele.

Am văzut pînă acum cum polaritatea paradigmelor este pusă într-o nouă perspectivă și dovedită ca aparentă din mai multe puncte de vedere. În primul rînd, am văzut că ele reprezintă dezvoltări ale unor reacții comune la individualismul post-medieval. Ele împărtășesc implicit aceeași viziune inițială, definită în raport cu individualismul, asupra ordinii sociale. Aceasta în ciuda faptului că una dintre ele este numită sau se autointitulează colectivistă sau holistă. În al doilea rînd, ambele se află în căutarea unei relații adecvate (eventual "naturale" sau "morale") între individ și societate, și a descoperirii unei forme ideale a contextului social, sau a vieții comunitare, care să rezolve problemele puse de individualism. Recunoașterea centralității acțiunii umane în aceste domenii ne oferă, deci, un al treilea

criteriu: folosind ca principiu acțiunea umană, ambele paradigmă fisurăză universul determinismului, și nu numai că implică, dar se și bazează pe o viziune a omului ca agent autonom.

Că paradigmă individualistă sau liberală are această caracteristică este o afirmație tautologică, dar a spune același lucru despre cea holistă sau conservatoare este ceva ce ridică probleme. Și totuși, întreaga ideologie și întregul "univers de sensuri" din care s-a cristalizat aceasta din urmă este dominată, de la un cap la altul, de obsesia individului scăpat de sub controlul societății. "Omul din teoria sistemului social - spune A. Dawe - nu este deloc o ființă totalmente manipulabilă ci, din contră, este o ființă care, lăsată de capul ei, fără mecanisme specifice de constrințe, ar crea haos și anarzie; iar acest lucru ne duce desigur la concluziona că imaginea omului, ca ființă ce acționează autonom, este întrinsec legată și de această teorie".²²

Claritatea ideologiilor liberale și conservatoare, ca ideologii, este neîndoilenică, dar aici nu mai este vorba de modele teoretice sau paradigmă științifice, ci de o diferență de apreciere: unii apreciază ființa umană și acțiunile sale libere ca fiind creațoare ale propriei naturi și ale societății, în timp ce ceilalți le apreciază ca destructive și creațoare de dezordine și anomie. Cu alte cuvinte, în interiorul "universului de semnificații" al individualismului post-medieval s-au constituit, pornind de la polaritatea judecăților de valoare privind natura umană și consecințele acțiunilor umane, premisele segmentării sale în două "universuri de semnificații" diferite și, într-o anumită măsură, polare. Pe de o parte, universul dominat de optimism și încredere al liberalismului, cu credința-i în armonizarea naturală a acțiunilor indi-

viduale și în capacitatea indivizilor de a alege singuri binele de rău. Pe de altă parte, universul dominat de neîncredere în om și pesimism al conservatismului, cu credința-i în tensiunea eternă și ireconciliabilă dintre interesele individuale și ordinea socială, și cu scepticismul său privind capacitatea indivizilor de a putea alege binele sau de a duce o existență morală, neîndrumăți de autoritatea socială și politică.

Obișnuință să privim mareea polaritate dintre cele două paradigmă și modele teoretice ale omului ca una conceptuală și științifică (să folosim, adică, un model cu două elemente: individ și context social, în jurul căreia construim mecanic scheme de determinare reciprocă, pe care apoi le clasificăm în două categorii), scăpăm din vedere că trăsătura ce le desparte, și de unde derivă senzația polarității dintre ele, nu este de natură conceptuală. Ea este mai adâncă, fiind de natură valorică și normativă, avându-și originea într-un nivel pre-teoretic și într-o evoluție istorică. Aprecierea consecințelor acțiunilor individuale ca destructive, creative, bune sau rele, creațoare de ordin, anarzie sau haos etc., și încrederea sau neîncrederea în capacitatea omului de a-și exercita liberul arbitru, nu este o chestiune pur conceptuală și teoretică, ea presupunând aprecieri de natură etică, valorică și pragmatică. Este vorba de un criteriu non-teoretic, ce se suprapune peste cadrele conceptuale create pe baza modelului individ-societate. Revenim, deci, la acel univers de atitudini și semnificații care, am văzut, este mult mai decât o structură conceptuală. "Cu alte cuvinte - pentru a-l cita din nou pe Alan Dawe - adevărata opozitie nu constă în opozitia dintre sistem și acțiune; adică dintre sistem și non-acțiune, pe de o parte, și

dintre acțiune și non-sistem, pe de alta. Mai degrabă, ea constă în atitudinile opuse ce sunt avute față de acțiunea umană și consecințele ei, și astfel în conceptualizarea diferită a surselor, caracteristicilor și consecințelor acțiunilor umane".²³ Să subliniem, încă o dată, că acest proces de conceptualizare nu poate porni doar de la niște atitudini, ci este fundamentat pe acceptarea tacită a individualismului, atât ca viziune asupra omului, cât și (după cum voi arăta în cele ce urmează mai detaliat) ca modalitate de analiză.

Odată clarificate aceste lucruri dintr-o perspectivă ce accentuează aspectul istoric, să urmărim în continuare problema diferențelor și relațiilor dintre cele două paradigmă, căutând să arătăm că modelul holist este, în cel mai fericit caz, o dezvoltare și o rafinare teoretică a celui individualist, iar în cel mai nefericit caz este lipsit de valoare. Altfel spus, să vedem cum stau lucrurile dintr-o perspectivă ce accentuează aspectul teoretic.

Pentru a putea surprinde mai clar asimetria ce există și în plan teoretic între parada individualistă și cea holistă, este nevoie să ne reamintim faptul că ultima tinde să considere că acțiunile individuale (văzute ca acțiuni sociale) sunt explicabile în totalitate, pornind de la elemente aparținând mediului social (de preferință văzut ca "sistem social") ce preexistă acestor acțiuni: constrințe structurale, instituții, cultură, proces de socializare etc. În felul acesta, interesul cercetătorului este deplasat de la individ și acțiunile sale la datele privind mediul social. Nu trebuie însă uitat nici faptul că importanța contextului social al acțiunii individuale nu este negată nici în parada individualistă, numai că aici acesta este văzut drept cadru al acțiunii și nu ca factor ce o determină în totalitate.

Ambele paradigmă au aceeași structură fundamentală, o structură constituită în jurul a două elemente: individul și sistemul social. Modelul lor teoretic este esențialmente același; doar interpretarea rolului individului, a naturii opțiunilor și acțiunilor sale variază. Practic ambele tabere sunt de acord că încercarea de a explica o acțiune individuală trebuie să se facă având în vedere instituțiile, valorile și alți factori relevanți din contextul social, dar atunci cînd este vorba de a da o explicație acestora din urmă, consensul dispare. În vreme ce susținătorii teoriei individualiste afirmă că, la rîndul său, analiza instituțiilor, normelor și a contextului social în ansamblu trebuie făcută pornind de la acțiunea individuală, adeptii holismului se opresc aici.

Pentru ei, o structură socială explică și este explicată de o altă structură socială. Individualul tinde să fie pierdut din vedere, el fiind o infimă verigă intermediară între două macro structuri, o verigă ce, cred ei, poate pînă la urmă să și lipsească, din moment ce alegerile sale sunt direcționate și limitate de structurile sociale în interiorul căror acționează. Această concepție (în ciuda formelor foarte sofisticate în care este prezentată) este bazată pe o neînțelegere. Așa cum observă R. Boudon, "existența alegerilor limitate și, *in extremis*, forțate este indisociabilă de existența instituțiilor sociale: de la cele mai simple (uși sau semafoare) la cele mai complexe (instituții morale) ele au drept consecință limitarea opțiunilor efectiv deschise. Pe de altă parte, unele sisteme de interacțiune conduc la situații în care libertatea fiecăruia reduce opțiunile tuturor la alegeri forțate. (...) Dar nu există nici un motiv ca subiectul activ să fie eliminat din sociologie și să se presupună că orice alegere este, în realitate, o alegere

forțată. Existența regularităților sociale nu implică nici faptul că toate comportamentele individuale pot fi deduse direct sau indirect, din structurile sociale, nici că ele ar putea fi considerate produsul acestor structuri".²⁴

În fapt, adeptii holismului, susținând contrariul, nu fac decât să anuleze orice posibilitate de a construi, în plan teoretic, un model al omului, care să fie cît de cît viabil. Până la urmă, după ce au eliminat, în prealabil, orice urmă de autonomie și libertate a opțiunilor din acel element al schemei pe care îl numesc "individ", ei ajung să nu mai propună un model al omului și al relației sale cu mediul ci, mai degrabă, să facă o descriere (pe care o doresc cît mai exactă) a diferențelor relației cauzale, funcționale și cvasimecanice între diferențele componente ale sistemului social.²⁵

Dar dacă, pe de altă parte, nu elimină marja de libertate de opțiune a individului, modelul lor este esențialmente identic cu cel individualist. Diferențele sunt numai de amănunt. Atunci am putea spune că, în interiorul clasei de teorii ce recunosc importanța acțiunii individuale, există mai multe subclase. Dar, aşa cum spune R.Boudon, în această diversitate, teoriile "se disting între ele nu prin diferențe de sintaxă, ci prin diferențe în categoriile de date luate în considerare". În unele cazuri, dar nu în toate, este pertinent să introducem date referitoare la rezultatele proceselor de socializare; în alte cazuri, datele de acest tip sunt puse între paranteze și excluse din schema explicativă. În unele cazuri, dar nu în toate, este pertinent să introducem date relative la sancțiunile pe care le riscă un subiect (...). Rubrica datelor referitoare la sancțiuni poate, dimpotrivă, să rămînă goală în alte cazuri (...). În definitiv, generăm diferențe

tipuri de paradigme interacționiste individualiste prin punerea în paranteză, în fiecare caz, a unuia sau altuia dintre tipurile de date. Dar există în toate aceste tipuri o unitate sintactică ce derivă din unicitatea atomului logic ce compune aceste paradigmă, anume noțiunea de acțiune individuală, adică de comportament intențional".²⁶ Chiar dacă am accepta să numim "holiste" modelele teoretice care tind să ia în calcul cît mai multe astfel de date, "holismul" ar aduce doar o serie de precizări suplimentare (unele tautologice) privind factorii instituționali, culturali etc. ce influențează acțiunea individuală. Altfel spus, holismul caută să prezinte acești factori exhaustiv, și încearcă să urmărească în cel mai descriptiv mod felul în care ei își exercită influența, în vreme ce modelul individualist presupune că, din rațiuni metodologice, putem considera că factorii instituționali, culturali etc. sunt cuprinși deja în preferințele individuale și, prin urmare, reflectăți în modelul teoretic simplu al acțiunii individuale, prin faptul că acesta surprinde expresia acestor preferințe. Cu alte cuvinte, preferințele individuale absorb și reflectă influențele sociale; în felul acesta analiza poate să înceapă de la punctul în care aceste preferințe sunt considerate ca date, fără a mai regresa la originea lor socială și putându-se astfel concentra asupra consecințelor sociale ale acțiunilor întreprinse în virtutea acestor preferințe.

Am subliniat, în paragraful de mai sus, cuvintele "descriptiv" și "metodologic" pentru că ele surprind foarte clar diferența de abordare dintre cele două paradigmă. În timp ce, în spatele proiectului holist, chiar camuflat în termeni metodologici, stă ascunsă intenția de a construi un model al omului cît mai realist, care să surprindă cît mai clar bogă-

ția relațiilor sale cu "întregul societății și, prin acesta, de a da o descriere cît mai exactă a sistemului social, intenția și prioritățile proiectului individualist sănătății de o cu totul altă natură".²⁷ El urmărește, în primul rînd, obiective metodologice și abia după aceea, strict subordonat acestora, obiective descriptive.

Individualismul în științele sociale este metodologic. El este o încercare de a rezolva problema pe care am putut-o intui deja atunci când am amintit relația acțiune individuală-structură socială - acțiune individuală în analiza socială, și anume că explicarea acțiunilor individuale prin structuri sau contexte sociale și, la rîndul lor, explicarea acestora din urmă prin acțiuni individuale, trebuie să fie circulară sau, mai precis, o regresie la infinit. Studiind această problemă, Geoffrey Hodgeson sintetiza: "Sîntem astfel angrenați într-un aparent regres la infinit, similar cu cel sugerat de întrebarea: Cine a fost primul? Oul sau găina? O astfel de analiză nu-ar fi niciodată completă și ar putea continua la nesfîrșit".²⁸ Pentru a bloca acest regres la nesfîrșit, individualismul introduce o limită prin conceptul de preferință dată. Preferința dată sintetizează și unifică toate influențele sociale, la nivel individual, cu subiectivismul și libertatea de opțiune a individului. Acest artificiu metodologic oferă un punct de plecare relativ ferm demersului său. Acest fapt este puțin înțeles de adeptii holismului, care tind de fiecare dată să pornească de la aserțiuni metodologice și să alunecă, treptat, pe pantă discuțiilor privind realismul modelului omului folosit de individualism. Ei uită, spune R. Boudon, "că o paradigmă nu poate fi judecată pe plan ontologic, ci doar metodologic (...). Pe scurt, o paradigmă nu poate fi considerată adevărată sau falsă, realistă

sau irealistă. Ea poate fi mai mult sau mai puțin adaptată fenomenului pe care dorim să-l analizăm".²⁹

Din cele prezentate mai sus reies marea confuzie și marile dificultăți ce caracterizează paradigma holistă și ceea ce ar putea fi numit "modelul holist al omului". Cea mai supărătoare dintre acestea este însă că afirmă și neagă, în același timp, rolul preferințelor subiective, al acțiunii individuale și al sensului cu care individul îmbracă aceste acțiuni. Este adevărat că negația și afirmația au loc pe planuri diferite: negația este pur verbală, în timp ce afirmația este făcută implicit, în practica cercetării sociale. Importanța acțiunii individuale este neglijată sau chiar negată explicit în plan teoretic. În schimb, atunci când este vorba de analiza socială propriu-zisă, de înțelegerea unei realități sociale date, preferințele și intențiile indivizilor revin pe nesimțite pe ușa din spate. Căci este imposibil de înțeles o instituție, o relație socială sau un sistem social fără a cunoaște cum acționează (și, mai ales, de ce, în virtutea căror preferințe, sensuri și intenții) indivizi ce le compun.

Aștăzi de firesc este demersul individualist, încit în variantele mai naive de holism prezența lui nici nu este băgată în seamă. În schimb, în încercările mai sofisticate și conștiente de sine, holismul încearcă să facă în mod programatic din acțiunea umană o simplă reacție la un stimul, un comportament determinat, un efect al unei cauze materiale de natură socială. Adică să o reducă la un simplu efect, determinat într-un lanț de cauze și efecte din interiorul unui sistem. Dar în acest caz, spunea L.Mises, "problema cu care ne confruntăm aici este în ce măsură mai este posibil să percepem intelectual acțiunea umană, dacă refuzăm să o înțele-

gem ca pe un comportament încărcat de sens și care are un scop, țintind la atingerea anumitor teluri. Behaviorismul și pozitivismul doresc să aplice metodele științelor empirice naturale la realitatea acțiunii umane. Ei o interpretează ca fiind un răspuns la stimuli. Dar acești stimuli, la rîndul lor, nu pot fi descriși prin metoda științelor naturale. Orică încercare de a-i descrie trebuie să facă referire la sensul pe care oamenii ce acționează îl atribuie acestora. Putem descrie oferta unei mărfi pe piață ca fiind un "stimul". Dar ceea ce este esențial în această ofertă, și ceea ce o distinge de alte oferte, nu poate fi descris fără a pătrunde în universul sensurilor pe care părțile le atribuie situației. Nici un artificiu dialectic nu poate anula faptul că omul este însuflare de dorința de a atinge anumite scopuri. Tocmai acest comportament orientat către scopuri - adică acțiunea - constituie obiectul de studiu al științei noastre. Nu avem nici o sansă de a ne putea apropia de subiectul nostru dacă nu avem în vedere sensul pe care îl conferă omul ce acționează situației în care se află

și propriului său comportament în raport cu această situație".³⁰

Din cele spuse mai sus reiese că, indiferent de numele sub care ar fi prezentate, orice teorie aparținând științelor sociale și orice model al omului, viabile din punct de vedere științific, se dezvoltă dintr-un nucleu comun alcătuit dintr-o viziune specifică asupra naturii umane și din practica obișnuită a înțelegerii și interpretării acțiunilor semenilor noștri. În măsura în care urmăresc obiective de natură științifică, elaborările și rafinările teoretice ulterioare ale acestor două elemente păstrează intacte aceste puncte de plecare, indiferent cît de "comune", "neștiințifice" sau "lipsite de realism" ar părea ele. A le schimba statutul în conformitate cu obiective ce urmăresc "științificitatea" și "realismul" lor, aşa cum ne este sugerat, de cele mai multe ori, de către adeptii holismului, nu înseamnă altceva decât punerea în mișcare a unui proces de subminare a întregului edificiu al științelor sociale.

NOTE

1. H.W.Spiegel, *The Growth of Economic Thought*, Duke Union Press, Durham, North Carolina, 1983.
2. A. Dawe, "Theories of Social Action" în T. Bottomore și R.Nisbet (ed.), *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, London, 1978, p.369. Această afirmație are implicații serioase pentru că, dacă sociologii se identifică cu demersurile ce au ca fundiment o imagine a naturii umane, atunci tradiția "Aritmetică Politică" nu mai poate fi considerată ca parte a sociologiei sau, cel puțin, apare problema clarificării relației dintre ceea ce A. Dawe sugerează că ar fi *Sociologia și Aritmetică Politică*. Afirmația devine cu atât mai amenințătoare cu cît observăm că o bună parte din eforturile de a da sociologiei o formă cît mai "științifică" sănătate de introducerea
- pe scară largă a presupozиiilor și metodelor *Aritmetică Politică*. Pot însă convicții un demers bazat pe o imagine asupra naturii umane și un demers în care aceste imagini nu joacă nici un rol? Pot alcătui aceste demersuri împreună o știință care să satisfacă ceea ce s-a crezut a fi criteriile de științificitate impuse de modelul științelor naturii?
3. A.Dawe, *op.cit.*, p. 369.
4. *Ibidem*. Mai mult, "viziunile asupra omului" vin din practica socială și se răspîng asupra acestia în mod continuu și în forme diferite. Dată fiind relația dintre teoria și practica socială, viziunile asupra naturii umane și schemele conceptuale care decurg din ele se află într-o interacțiune continuă cu ordinea socială, influențând-o și fiind influențată de aceasta.
5. *Ibidem*. Vezi și Markley și Harman, *Changing Images of Man*, Pergamon Press, Oxford, 1982.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, p. 370.
8. *Ibidem*.
9. O discuție a problemei și la C.L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, London, 1971, pp. 1-33.
10. *Ibidem*.
11. A.Dawe, *op.cit.*, p 366.
12. R.Boudon, *Texte sociologice alese*, Humanitas, București, p. 203.
13. A.Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, Free Press, New York, 1988, p. 9.
14. R.Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966.
15. R.Nisbet, *op.cit.* p 9.
16. *Idem*, p 17.
17. Cele două mari ideologii erau seconde de o a treia: "radicalismul", dar existența acestui hibrid utopic nu prezintă importanță pentru problema noastră. Pentru câteva repere în această privință vezi C. Gide și C. Rist, *Histoire des Doctrines Économiques*, Bordeaux, 1922, pp. 229-230, 265 270, 272-279, 251-359, 487-572.
18. Q.Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1982, cap.V.
19. M. Oakeshott, "The Masses in Representative Democracy", în *Rationalism in Politics*, Liberty Press, Indianapolis, 1991.
20. Trebuie subliniat că acest proces este rezultatul atât al unor evoluții instituționale și accidente istorice, cît și al reflecției asupra acestora, al influenței reciproce între gîndirea și practica socială.
21. A.Dawe, *Theories of Social Action*, p 379.
22. *Idem*, p. 380.
23. A.Dawe, *op. cit.*, p. 380.
24. R. Boudon, *Texte sociologice alese*, Humanitas, București, 1990, p.252.
25. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London, 1994.
26. R.Boudon, "Determinisme sociale și libertate individuală", în *Texte sociologice alese*, Humanitas, București, 1990, p.263.
27. "Dacă izomorfismul ar fi o caracteristică necesară a modelelor (și izomorfismul este corespondență dintre modelul și realitatea modelată), modelarea în științele sociale ar fi foarte limitată, pentru că o construcție a unui model care să corespundă societății reale, în vreun fel, este imposibilă (...) Incapabile să construiască modele izomorfe, științele sociale trebuie să se bazeze mult mai mult pe alte tipuri de modele sau pe alte tehnici analitice" (Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Sciences*, Routledge, London, 1993, pp.107, 108).
28. Geoffrey Hodgeson, *Economics and Institutions*, Polity Press, 1989, p. 64.
29. R.Boudon, *op. cit.*, p. 262. "Scopul unui model este acela de a servi ca instrument de investigație (...) Testul real al unui model constă în ce măsură funcționează corect ca instrument științific și nu măsura în care copiază lumea reală", Scot Gordon, *op. cit.*, p.107.
30. Ludwig von Mises, *Human Action*, Contemporary Books, Chicago, 1963, p. 26. Vezi și F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, New York, 1985.

Alexandru Zub

Istoria sub semnul interogării

Exposed to multiple changes, history in its both meanings, as texture of events and as discourse on these events, is nowadays in need of being thought anew in what concerns first and foremost its status, its place among the other social sciences. These multiple changes that are reflected on the level of the epistemological status of history encompass a large array of facets. Among them, there is: the status of historians as a community within the larger social and cultural realm, the historian as a writer, who has to send messages and communicate meanings, the fact that the different historical paradigms reflect in fact changes of patterns on the philosophical level, changes in what concerns the way society is understood.

Confronted with all these aspects of the crisis, history attempts to restore its unity and coherence as a science, as a synthesis, giving a new dignity to historicism and thinking the relationship scientific rationality has with history itself. A new meaning of rationality evolves in this way. The last act of this drama, but not the final one, is the post-modernist field, where history seems to be definitively dissipated into a multitude of several, local histories. Imagination is thus released and this is beneficial for the historical discourse. In contrast with all the Western tendencies to cope with the serious and also constructive crisis that faces modern historiography, the Roumanian historiography still refuses any renewal, any deep and all-encompassing philosophical synthesis as the background and the conclusion of the historian's work. And this could be another way to enlarge the gap between the Roumanian culture and the European culture. Memory still stays in need of being revisited. And reconstruction is basically related to the restoration of memory.

Ca orice domeniu cognitiv, istoria e supusă schimbării, o schimbare rapidă, astăzi și spectaculoasă, motivată de numeroși factori. Istoricii ei (fiindcă orice domeniu comportă și o perspectivă diacronică) au produs la răstimpuri bilanțuri menite a-i defini starea, nu numai pentru că acumulările dintr-un interval necesită asemenea popasuri de limpezire și prospectiune, dar și fiindcă unele momente impun apeluri mai insisante la experiența trecutului, sedimentată

în istoriografie și readusă mereu la lumina actualității. De aceea, o reflecție, asupra acestui domeniu, oricât de sumară, devine aproape inevitabil o reflecție mai amplă asupra societății producătoare de istorie. Un însemnat istoric a ținut de aceea să observe că "nimic nu e mai revelator pentru realitatea profundă a unei gândiri collective decât istoria istoriei"¹, domeniu ale cărui resurse n-au fost pînă acum decât secvențial puse la lucru.

Discursul istoric acompaniază

din aproape istoria. E normal să se întâmple așa, fiind vorba de realitatea consubstanțială². Asincroniile ce se constată uneori țin de patologia fenomenului, în dimensiunea lui socială, ca și în cea istoriografică. O reflecție riguroasă le cuprinde în chip necesar pe amândouă, cu toată complexitatea și dinamica lor.

Motive epistemologice, nu de altă natură, ar trebui să îndemne istoriografia la deschidere și globalitate. A-i reface statutul pe un temei mai solid, după atîtea vicisitudini care au compromis-o în parte, devine o exigență *sine qua non*. Noutatea ei se întemeiază, ne asigură Max Weber, mai ales pe stăruința de a problematiza mereu faptele³. Nimic nu se cîștigă definitiv în acest domeniu, totul se cucereste iar și iar sau, se pierde pentru totdeauna.

Un discurs despre criză sau criza discursului istoric?

Nemulțumirea în raport cu prestațiile istoriografiei e veche și n-a făcut, în ultimul timp, decît să devină mai radicală. Se are în vedere calitatea discursului istoric, relevanța acestuia, blocajul ce survine atât în comunicarea cu publicul larg, cât și în lăuntrul breslei. Vechile insatisfații difuze au fost dublate de contestări violente, cînd nu și de critici judicioase, ca în cazul lui Paul Veyne, care punea sub semnul interogării chiar statutul științific al istoriei⁴.

Cînd totul se schimbă sub ochii noștri, într-o cadență atât de vie, istoria căpătind o viteză tot mai mare⁵, se înțelege că discursul istoric nu poate rămîne în afara procesului. El a și fost analizat adesea din perspectiva crizei, pus aşadar în situa-

ția de a-și remedia lipsurile sesizate de critici, fie aceștia veniți din afara domeniului sau dinăuntru.

Această situație de criză nu e cîtuși de puțin nouă. H. Berr o sesiza încă la începutul secolului nostru, opunîndu-i soluția sintezei. I se părea chiar că starea de criză în "știința istorică" nu ar continua și că depășirea ei reclamă din partea breslei eforturi adecvate⁶. Așa au gîndit, în epocă, numeroși istorici sensibili la demnitatea profesiei lor și atenții la noile comandanțe sociale⁷. N. Iorga și Lucien Febvre, între alții, subliniau vocația totalizantă a istoriei, ca răspuns la tendința specializării excesive. La fel de jenantă era însă și vulgarizarea, stimulată de numeroși factori, între care o rea pedagogie avea să dețină mult timp un loc de seamă. Carență filozofică, după opinia lui H.-I. Marrou⁸, e încă o sursă a crizei, la care se pot adăuga altele, nu o dată puse în evidență⁹. Se vor ivi apoi filme, televiziunea, histogramele etc.¹⁰

Apelul la alte discipline a putut nutri o "istorie rece" (C. Lévi-Strauss) sau chiar o "arheologie a cunoașterii" (M. Foucault), fără să elimine însă impresia de criză a istoriografiei. Nici "semantica istorică", alimentînd din mers o istorie a gîndirii, n-a putut aduce schimbări esențiale¹¹. O lungă serie de noi discipline s-au pus la dispoziția discursului istoric, fără să-i poată restituî toțuși vechiul entuziasmul¹². Nici studiile interdisciplinare, nici apelul insistenț la transdisciplinaritate, încă actual, n-au refăcut într-o tempă prestigiul breslei.

Bilanțurile produse ocazional, mai ales pentru marile congrese, au evidențiat deosebiri importante de viziune de la o generație la alta. François Bédarida¹³ și Gérard Noiriel¹⁴, în ultimul timp, ne-au pus în situația de a regîndi problema crizei

în istoriografie, iar o amplă dezbatere consecventă a pus în lumină pluralitatea discursurilor pe această temă¹⁵. Atenția ce se acordă istoricilor-epistemologi (H.-I. Marrou, P. Veyne, M de Certeau etc.) indică un interes aparte pentru depășirea frontierelor academice, a unilateralității, a obșiesiei partizane de tip ideologicopartinic. Tendinței de filozofare vană în domeniu i se opune ideea de a reconsidera instrumentarul "clasic", la care se adaugă firește noile achiziții, precum aceleia de tip lingvistic, postmodernist etc.¹⁶.

Istoria se definește, în acest spirit, ca un ansamblu de activități profesionale, cu accent fie pe cunoaștere (aport de noi cunoștințe), fie pe memorie (învățămînt, scrieri petnru marele public etc.), fie pe exercițiul puterii (în sfera educației, în cercetare, în atribuirea de titluri și distincții). Comentariile adiacente (Arlette Farge, P. Boucheron, L.B. Dorléac, J.-Cl. Martin, Daniel Roche, R. Girault, Etienne Anheim, Ph. Minard etc.) au pus din nou în lumină tensiuni de natură generaționistă, cu apel la solidaritate și "ordine", în sensul impus de latura "colectivă" a meseriei de istoric¹⁷.

Asemenea dezbateri au avut loc mai peste tot în lumea apuseană, unele cu vaste ecouri (*Historikerstreit* în Germania anilor '80, de exemplu) și cu inițiative demne de interes. Peste ocean (Steven L. Kaplan) ar fi vorba mai degrabă de o criză a debușelor decât de una epistemologică¹⁸. În planul cunoașterii istorice, căutările febrile, adesea tensionate, nu pot fi decât normale, pe linia acelei "științe normale a istoriei", la care s-a referit cîndva și Th. Kuhn, știință stimulată azi îndosebi de filozofia analitică.

Mai gravă se prezintă situația în zonele ex-comuniste, unde golul ideoologic, după destrucțarea sistemului,

pune mari probleme tagmei lui Clio. Peste tot, aproape, se simte nevoie de teorie, însă și de revizuirea sistematică a unui trecut îndelung manipulat de putere ca factor legitimant¹⁹.

Sub zodia lui Hermes

Se admite în genere că istoria e în criză, unii analiști definind-o astfel în raport cu științele sociale în ansamblu, alții sub unghiul noilor teorii și perspective. "Hermes dezlănțuit" ar fi simtagma ce i se poate aplica, azi ca și ieri, spre a-i urmări metamorfozele, "măștile" mereu schimbătoare, capacitatea renovației neconveniente²⁰.

În ultimul deceniu, semnalele de criză s-au înmulțit, atât în sinul breslei, cât și în afara ei. "Declinul profesiei de istoric", "biocratizarea istoriei"²¹, "criza disciplinară" și "criza cognitivă" sunt expresii curente, născute din analizele întreprinse de istoricii însăși sau de cei veniți din zone conexe. Sistemizările făcute, între alții, de B. Bailyn, G.G. Iggers, T.S. Hamerow, Himmelfarb, M. Kammen, J. Habermas, H.-G. Gadamer, A.C. Danto, J. Derrida, D. LaCapra, F.R. Ankersmit, J. Rüsen ne previn suficient pentru a înțelege starea critică din care ele s-au născut²². Pe cînd istoricii americani înnă spre controverse metodologice, hermeneuții caută o înnoire a domeniului însuși..

O schimbare de direcție s-a produs în anii '80, de la istoria socială spre istoria mentalităților, de la istoria structurală la istoria vieții cotidiene, de la o macro-istorie, inspirată de științele sociale, la o micro-istorie narativă, stimulată de antropologia culturală, schimbare ce denotă un dinanism aparte în evoluția istoriografiei²⁴. Sînt "paradigme" (în sensul definit de T. Kuhn) ce nu acoperă

integral un atare fenomen. S-a făcut apel, de aceea, și la alte strategii explicative, decurgînd anume din poziții pedagogico-politice, precum schema binară stîngădreaptă, progresism-conservatorism etc., dar și ele s-au vădit insuficiente pentru a lămuri asemenea schimbări conceptuale și de perspectivă. Unii istorici au manifestat interes pentru ideea de generație, prin care s-ar putea lămuri crearea de "școli", tradiții" etc.

O amplă dezbatere a avut loc în istoriografia germană pe marginea scrierii istoric, privit ca un aspect al culturii politice, opunîndu-se în mare istoria socială și cea a cotidianului²⁵. Viziunea e predilect antropologică, nu fără analogii în "lumea nouă", după cum rezultă mai ales din revista *History and Theory*.

Istorismul pro și contra

După o expeditivă condamnare de plano, motivată politic, era normal ca istorismul să fie readus în actualitate de îndată ce o nouă generație, străină de experiența războiului mondial și a holocaustului, a intrat pe scena istoriei. *Historikerstreit* din anii '80 indică renașterea unui interes legitim pentru mărlile probleme ce confruntaseră, sub semnul istoriei, pe înaintași. Istoria se cuvenea revizuită și repusă în drepturi dincolo de tabuuri și prejudecăți.

Studiile întreprinse de atunci cu privire la istorism și la avataurile acestuia s-au amplificat considerabil, alcătuind o vastă literatură exegetică. Cele mai noi, subscrise de Annette Wittkau, Jörn Rüsen, Friedrich Jaeger, s.a. în anii '90, constituie deja o nouă vîrstă a exegezei respective²⁶. Dispunem și de unele bilan-

țuri pe marginea acestei dispute²⁷, a cărei utilitate rămîne indiscutabilă, căci a permis limpeziri de cel mai viu interes științific și moral. Într-un asemenea bilanț, Irmline Veit-Brause a ținut să spună că, pentru ea, "istorism și istoricism sînt termeni interșanabili"²⁸. Analiza lor nu se poate limita la un simplu capitol de istoriografie, căci vizează o largă arie a științelor socio-umane și trimite spre o *Historik*, în sensul definit încă de la Droysen²⁹, dacă nu chiar - pe urmele lui Hayden White - spre o *metaistorie*³⁰.

Nu e cazul să insistăm aici asupra dezbatării însăși, mult prea vastă pentru a fi chiar și numai rezumată. Ajunge a menționa acum că cei mai de seamă exegeti au voit să purifice istorismul de conotațiile lui negative. F. Meinecke, J. Rüsen e.g. s-au distanțat de interpretările abuzive, recunoscînd în *istorism* o etapă distinctă a științelor umane, a istoriei ca disciplină academică³¹. Oarecum pe același temei, Raymond Aron refuza ca inoperanță distincția dintre *istorism* și *istoricism*³², distincție pe care teoreticienii interesați de patologia discursului istoric au exploatat-o intens. *The Poverty of Historicism* de Karl Popper (1957) indică o dată semnificativă pe acest traseu, reînnoit de atunci prin numeroase inițiative. Unii au pus accent pe teorie și metodă (Jaeger /Rüsen), definind istorismul ca o fază, ca o paradigmă a gîndirii istorice, pe cînd alții (E. Troeltsch, K. Mannheim, O.G. Oexle etc.) socoteau mai relevantă "istoricizarea gîndirii", atribuind astfel istorismului rang de problemă fundamentală a modernității (Anette Wittkau)³³.

Nu e greu de sesizat că prima direcție de interpretare, pe linia lui Meinecke, revendică normalitatea discursului istorist, cealaltă patologia lui. Ambele pornesc însă de la starea de criză a dome-

niului, subliniată pe tot parcursul disputei despre istorism (E. Troeltsch, K. Heussi, K. Popper, etc)³⁴, criză ale cărei efecte continuu să preocupe spiritele. În viziunea unor exegeți (G. G. Iggers), distorsiunile istorismului s-ar datora abaterii de la principiile iluministe. Alții (Jaeger/Rüsen) consideră istorismul ca legatar și continuator al filozofiei respective, legitimând oarecum un nou istorism, ca formă de continuitate într-un domeniu mereu reactivat prin dinamica tradiției și înnoiri³⁵. Se afirmă adesea că ne-am găsi acum dincolo de istorism, concluzie ce nu mulțumește pe toată lumea.

Întemeiată pe o critică epistemologică, Irmline Veit-Brause sugerează un *continuum* opus, în plină post-modernitate, fragmentării istoriei într-o "pleroră de micro-istorii"³⁶. Demnitatea discursului istoric reclamă noua sinteză ca act necesar și indispensabil în orice moment. Mai mult, ea pretinde o reinserție a istoriei ca disciplină academică în contextul instituțional firesc, și o reexaminare a statutului profesional în domeniu, ceea ce presupune și o regîndire a conceptului de raționalitate științifică în raport cu istoria³⁷. Evident, dacă dezideratul unei istorii a istorismului (Thomas Nipperdey)³⁸ a fost în mare satisfăcut, exigența raționalizării discursului istoric e încă departe de a fi produs răspunsuri satisfăcătoare într-o epocă a interdisciplinarității⁴⁰.

Se poate subscrive și azi la opinia formulată încă de Troeltsch că istorismul trebuie debarasat de conotația lui negativă, spre a fi înțeles ca "istorizare fundamentală a tuturor ideilor noastre despre umanitate, despre cultura și valorile sale"⁴¹. *Abusus non tollit usum*. Critica istorismului a impus disocieri și distanțări utile, valorificarea lui sub specie *historiae* e însă un demers mereu necesar. El nu

excluze controlul empiric asupra generalizațiilor, dimpotrivă, după îndemnul dat cîndva de R. Aron, atunci cînd sesiza în istorismul german ispita devierii spre o reprezentare metafizică a istoriei⁴². Este ceea ce motivează critica popperiană și gloșele unor exegeți dispuși să vadă în istorism, (*istoricism la Popper*) mai curînd nota de exces, expansiunea abuzivă⁴³.

Indiferent de nuanță, rămîne sigur un fapt: cunoașterea istorică înseamnă interpretarea limbajului alterității, tentativa de a dialoga cu altul, una legată mereu de prezent⁴⁴. istorismul german a stimulat, pe această linie, discursul european din anii '30, apoi (îndeosebi prin B. Croce și R.G. Collingwood) pe cel din America⁴⁵. Retrospectiva, subliniind istoricitatea, și prospectiva, indicînd sensul, finalitatea trebuie socotite complementare în istoriografie. Disjuncția lor netă, ca în dispută amintită mai sus, nu poate fi decît abuzivă, iar încercarea de a înllocui istorismul prospectiv prin relaționism (K. Mannheim) este neconcludentă, ca și apărarea lui (L. Althusser) sub unghi marxist⁴⁶. Se poate admite însă ca valabilă concluzia lui K. Popper că nu există o teorie științifică a dezvoltării istorice, care să sprijine predicția, ceea ce îndeamnă desigur la mai multă circumspectie⁴⁷.

Nu se poate vorbi nici de raționalitate în istorie (Max Weber, Paul Veyne), ci de o inventie continuă, fie și suscepțiblă de tipologizare⁴⁸. Schemele explicative nu duc prea departe în istoriografie, după cum nici soluțiile născute din raționalismul critic. *Against Method* (P. Feyerbend) e un apel ce privește desigur și istoria, un fel de a condamna excesul raționalist, "metoda fără spirit"⁴⁹. Cei care identifică știința cu ordinea se văd contrazisi de noile teorii, care mizează pe incer-

titudine, "structuri dissipative", haos⁵⁰. Ambiguitățile și antinomiile fac parte din tisura intimă a istoriei⁵¹, ca realitate profund aporetică, al cărei studiu nu poate mulțumi nicicînd.

Discursul istoric între modern și postmodern

In lipsa unui termen specific, se invocă postmodernismul pentru a circumscrive, vag și incoherent, căutările acestui timp. Istoricii n-au ezitat să ia parte, cu unele proprii, la acele căutări, interesări ca limpezirile clipei de față să beneficieze de perspectiva diacronică. În căutarea unei paradigmă e fără îndoială o sintagmă adecvată⁵². S-a scris deja mult pe această temă, adesea cu o iritare lesne explicabilă, fiindcă, deși obișnuit cu schimbările rapide, omul "postmodern" e șocat de metamorfozele uluitoare de azi.

Ce efecte a putut avea reflecția postmodernă asupra istoriografiei? Jörn Rüsen, la care vom face apel mai departe, ne previne tocmai asupra confuziei și incertitudinii ce domină încă discursul istoric⁵³. Totul se repune în discuție, de la raționalism și progres pînă la discursul unic asupra duratei. Se preconizează deja o pluralitate de istorii, în acord cu pluralismul politic al epocii noastre. Accentul cade încă pe antinomii și contraste, dar se aşteaptă sinteza capabilă să le depășească. Este ceea ce propune Rüsen însuși, folosind (după Hayden White, dar în alt spirit) termenul de *metaistorie*. "Indiferent cum am defini fenomenul cunoscut ca *postmodernism*, care în mod curent îi intrigă pe intelacți, el constituie o provocare pentru istorici și meseria lor. Prefixul *post*, observă Rüsen, indică prezența unei profunde nemulțumiri față de acele

modele de interpretare culturală ce definesc relațiile socio-culturale în curs ca *moderne*. Trăsăturile esențiale ale *modernismului* sunt problematice, iar discuția despre fenomenul emergent al *postmodernismului* semnalizează nevoia unei noi perspective istorice⁵⁵.

Nu se poate sătăcă cum această perspectivă va colora discursul postmodern în ansamblu și istoriografia în spătă. Abordând conexiunea genetică a treptelor cu prezentul, postmodernismul dă frîu liber imaginației și face posibile o multitudine de restituții. El e antigenetic și antievoluționist, însuși de mare efect asupra discursului istoric. Se poate crede că va stimula astfel teoria istorică.

Inertii și entuziasme

Sunt semne că noile generații ar dori să ia asupra lor misiunea teoretică a istoriografiei. Tineri cercetători se arată severi în judecată cînd e vorba de discursul produs anterior, îndeosebi sub regimul comunist, culpabilizîndu-și predecesorii pentru lipsa lor de "vrednicie" profesională. Refuzul teoriei, în practica istoriografică, putea constitui un *alibi* pentru lipsa vocației, un fel comod de a se deroba⁵⁶.

Deși atât de sumare, unele analize critice din ultimul timp au reușit să atragă atenția asupra lipsei alarmante a preocupărilor teoretice în istoriografia noastră⁵⁷. Două sinteze de acest fel într-un secol (Xenopol și Djuvara) înseamnă într-adevăr prea puțin, și dezvăluie o carentă mai veche. Regimul comunist i-a agravat numai, prin exces ideologizant, consecințele. Așa se face că ne aflăm azi în situația de a constata o mare precaritate conceptuală și un minus de teorie, într-un domeniu tot mai larg deschis teoretizărilor.

Pentru mulți profesioniști, remarcă un exeget, "Adevărul istoric se abține de la orice fel de teorie, chiar de la conceptualizarea unor fenomene, ba chiar și de la generalizările inevitabile: doar faptele contează, doar reconstituirea detaliată și robace a detaliilor în numele unei naive credințe, potrivit căreia Adevarul - unic, etern și imanent - aşteaptă în documentul inedit, iar publicarea torențială a surselor și parațiunilor stângace, fragmente metonimice dintr-o *saga etno-națională*, săn singurele forme de activitate științifică serioase"⁵⁸.

Lipsa de interes pentru orice teorie se motivează uneori prin discreditarea care a lovit unica teorie, marxismul, pe al cărei adevăr contaseră mai înainte. La unii, această explicație ar putea fi un simplu alibi pentru o carentă funciară, ascunzând lipsa de vocație în domeniu. Oricum, cantonarea în factologic poate salva aparențele de onorabilitate profesională într-o lume atât de predispusă la autoiluzie. Nu e greu să o convingi că "istoria se scrie (numai) cu documente și că e legitimă această cantonare, inevitabilă în reconstrucția istoriografică. Este o atitudine ce se regăsește la spiritele terne ce populează inertial domeniul, dar și la oameni cheamăți să ia decizii în știință și cultură. Diagnosticul pus de Sorin Antohi în eseul despre *Ieșirea din metatext* este, din păcate, exact: "Avem o mică elită istoriografică modernă și europeană, care își negociază din greu pozițiile și programele în sistemul academic, în absența unor standarde profesionale riguroase"⁵⁹.

Masa corpului de cercetare nu e doar neinteresată în a depăși handicapul existent, ci se opune activ tendințelor de înnoire existente la unii istorici. Opoziție tacită adesea, expresivă uneori, tenace mai

totdeauna. Decalajul profesional față de mariile școli din Occident, și chiar din proximitatea noastră apuseană, nu face decât să crească. Un risc real, despre care s-a mai scris⁶⁰, decurge din această situație: izolarea istoriografiei noastre, la finele secolului al XX-lea, într-un discurs construit în secolul al XIX-lea și deformat sub regimul comunist, e o sursă de inadecvație continuă, un handicap ce se cuvine depășit. Regretabila întîrziere istorică, potențată sensibil sub dictatură, nu poate fi redusă decât prin efort critic (care trebuie să însemne în primul rînd *autocritică*) și prin construcție severă, atentă, riguroasă.

Se verifică din nou relația intimă, consubstanțială, dintre istorie și discursul istoric. Drenajul social pe care ni-l dorim nu e posibil fără a drena memoria⁶¹; operație delicată, a cărei împlinire necesită desigur timp. Contextul actual înclesnește revizuiri de tot soiul, atribuind istoriografiei un rol aparte⁶². Estul, ca și Vestul acestei lumi, se confruntă cu nevoia de a răspunde la provocările postmodernismului, provocări acutizate în lumea ex-comunistă într-o complexă patologie ce afecteză atât memoria colectivă cât și breasla menită a fi tocmai un gardian al memoriei⁶³.

Terenul pe care se poartă azi lupta cea mai spectaculoasă e teoria istorică, epistemologia chemată să amelioreze forța argumentativă a istoriografiei, într-un climat ce presupune, evident, o multitudine stilistică și un pluralism al modelelor de interpretare⁶⁴. Între entuziasmul deschiderii nelimitate și inertii produse sub regimul comunist, propria noastră istoriografie își caută drumul⁶⁵. Reconstrucția e deocamdată (și cu bun temei) cuvîntul ei de ordine⁶⁶.

NOTE

1. P. Chaunu, "L'Histoire sérielle: bilan et perspective", în *Revue historique*, 1970, 2, p. 301.
2. Cf. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1962.
3. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York, 1962.
4. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971.
5. Cf. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, 1948.
6. H. Berr, *La synthèse en histoire*, Paris, 1911 (ed. 1953, p. 307).
7. H. Hauser, "L'histoire et les historiens", în *Mélanges offerts à N. Iorga*, Paris, 1933.
8. H.-I. Marrou, *op. cit.*, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, 1962.
9. Pierre Vilar, "La crise de la pensée historique", în vol. *Les Crises de la pensée scientifique dans le monde actuel*, Paris, 1971, pp. 59-81.
10. *Ibidem*, p. 61.
11. *Ibidem*, p. 66.
12. F. Braudel, prefață la Em. Calot, *Les ambiguïtés et les antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris, 1962.
13. F. Bédarida (ed.), *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, 1995.
14. Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris, 1996.
15. "Sur la «crise» de l'histoire. Autour du livre de Gérard Noiriel. Table-ronde du 16 mars 1997", în *Le Bulletin de la SHMC* (supl. à la RHMC), 44, 1997, 3-4, pp. 72-111.
16. *Ibidem*, pp. 76-77.
17. *Ibidem*, pp. 88-90. Cf. și Daniel Roche, "Les hystoriens aujourd'hui. Remarques pour un débat", în *Vingtième siècle*, 12/1986, pp. 3-20.
18. *Sur la "crise" de l'histoire...*, pp. 94-95.
19. Cf. Sorin Antohi, "Treoria istoriei ca provocare a istoriografiei", în *Litere, arte, idei* (supl. *Cotidianul*), V, 35 (18.IX.1995), pp. 1,6.
20. Karin J. Machardy, "Crises in History, or: Hermes Unbounded", în *Storia della storiografia*, 17, 1990, pp. 5-27.
21. Theodore S. Hamerow, "The Decline of Historical Profession", în *OAH Newsletter*, 15, nov. 1987, pp. 4-21; "The Bureaucratization of History", în *American Historical Review*, 94, June 1989, pp. 654-660; *Reflections on History and Historians*, Madison, 1987.
22. Karin J. Machardy, *op. cit.*
23. *Ibidem*.
24. Irmline Veit-Brause, "Paradigms, Schools, Traditions. Conceptualizing Shift and Changes in the History of Historiography", în *Storia della storiografia*, 17, 1990, pp. 50-65.
25. Carola Lipp, "Writing History as Political Culture. Social History versus "Alltagsgeschichte", în *Storia della storiografia*, 17, 1990, pp. 66-100.
26. Annette Wittkau, *Historicismus*, Göttingen, 1992; F. Jaeger /J. Rüsen, *Geschichte des Historianus*, München, 1992.
27. Irmline Veit-Brause, "Historicism Revisited", în *Storia della storiografia*, 29, 1996, pp. 99-125.
28. *Ibidem*, p. 99.
29. Horst Walter Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1991.
30. J. Rüsen, *Studies in Metahistory*, Pretoria, 1994.
31. Irmline Veit-Brause, *op. cit.*, pp. 100-101.
32. R. Aron, *Leçon sur l'histoire*, Paris, 1989, p. 13.
33. Irmline Veit-Brause, *op. cit.*, p. 104.
34. E. Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*, 1922; K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932; K. Popper, *The Poverty of Historicism*, 1957; Irmline Veit-Brause *op. cit.*, pp. 116-122: *Crisis of /or in Historicism?*
35. G.G. Iggers, *The German conception of history. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, 1968 (ed. germ., *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München, 1971).
36. Irmline Veit-Brause, *op. cit.*, p. 106.
37. *Ibidem*, p. 124.
38. *Ibidem*, p. 125.
39. Thomas Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen, 1976, pp. 59-73: *Historismus und Historismuskritik heute*.
40. Cf. Pietro Rossi, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, Frankfurt/M., 1987.
41. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (*Der Historismus und seine Probleme*), Tübingen, 1922, p. 102.

42. R. Aron., *op. cit.*, p. 14.
43. Radu Dudău, "Istoricism-istoricism", în *Revisita de istorie socială*, I, 1996, pp. 293-298.
44. R. Aron, *op. cit.*, pp. 16-17.
45. Radu Dudău, *op. cit.*, p. 294.
46. *Ibidem*, pp. 295-296.
47. *Ibidem*, p. 297.
48. Christian Descamps, *Convergiri cu Le Monde. Întrebări pentru sfîrșit de milieu*, București, 1992, pp. 157-164.
49. Paul Feyerabend, *Against Method*, University of Minnesota Press, 1970. Cf. și Christian Descamps, *op.cit.*, pp. 24-31.
50. George A. Reisch, "Chaos, History, and Narrative", în *History and Theory*, XXX, 1991, 1, pp. 1-20.
51. Em. Calot, *op. cit.*
52. Al. Zub, "În căutarea unei paradigmă", în *Xenopolitana*, II, 1994, pp 1-18. A se vedea în același volum și alte comentarii (Alexandru-Florin Platon, Ștefan Afloroaie, Radu Neculau, Petru Bejan, Florea Ioncoiaia, Valeiu Gherghel, Bogdan-Mihai Mandache, Asilviu Lupașcu, Cătălin Turlic) pe tema postmodernismului.
53. J. Rüsen, "Studiile istorice între modernitate și postmodernitate", în *Litere, arte, idei*, V, 35 (18.IX.1995), pp. 1, 6-7; 36 (25.IX.1995), pp. 6-7 (traducere și comentariu de Sorin Antohi).
54. *Idem*, *Studies in Metahistory*, Pretoria, 1993.
55. *Idem*, p. 221.
56. Ovidiu Pecican, "Mulți pălmași, puține capete", în *Vatra*, XXVII, 1997, 2, pp. 80-81.
57. Sorin Antohi, "Ieșirea din metatext: istorie și teorie în România postcomunistă", în *Sfera Politicii*, 39, 1996, pp. 18-19.
58. *Ibidem*, p. 19.
59. *Ibidem*.
60. Lucian Boia, "Riscul izolaționismului", în *Sfera Politicii*, 39, 1996, pp. 13-15.
61. Cf. Al. Zub, "Politische Änderung und Geschichtsdenken in Rumänien", în *Anuarul Institutului de Istoria "A.D. Xenopol"*, XXX, 1993, pp. 1-13; "Discursul istoric sub impactul schimbărilor", în *Sfera Politicii*, 39, 1996, p.7; "Clio în orizontul tranzitiei", în *Secoul 20*, 11-12, 1996, pp. 117-120.
62. Cf. Carlos Barros, "The History Ahead" în *Storia della storiografia*, 30, 1996, pp. 77-106.
63. "Istorie și istorici în postcomunism", în *Magazin istoric*, XXX, 1996, 12, pp. 50-53. Considerații mai ample la Toader Nicoară, "Clio în orizontul mileniului trei" în *Tribuna*, VIII, 47-52 (21.XI - 31.XII.1996), p. 12. Text reluat (împreună cu Simona Nicoară) în vol. *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigmă ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, 1997, pp. 9-39.
64. Jerzy Topolski, "Viitorul istoriografiei", în *Magazin istoric*, XXXI, 1997, 7, pp. 69-71.
65. Cf. Alexandru Duțu, "Entuziasme, inerții, reflectii", în *Dilema*, V, 1997, 242, p. 16.
66. Andrei Pippidi, "Une histoire en reconstruction", în vol. *Histoire et pouvoir en Europe médiane*, éd. par Antoine Marès, Paris, 1996, pp. 239-262.

Mihail-Radu Solcan

Note despre epistemologia socială aplicată

This essay tackles an issue from the field of applied social epistemology, trying to construct a hypothesis, inspired by the way knowledge is used in society, in order to explain the collapse of the communist regimes. Starting from the distinction Hayek makes between the centralized and the dispersed knowledge, and from Mises argument that planification is basically impossible, the essay advances a hypothesis about the breakdown of the communist regimes. The hypothesis refers to the fact that what finally undermines the centralized regimes is the impossibility to generate new ideas, the lack of access to a market economy-like source for generating new, fresh ideas.

Articolul de față are drept scop schițarea unei ipoteze cu privire la utilizarea cunoașterii în societate. Tema folosirii cunoașterii în societate a fost propusă cu multă vigoare de către Friedrich Hayek.¹

Dezvoltările pe tema folosirii cunoașterii în societate au o legătură și cu epistemologia științelor sociale, care ar putea fi concis caracterizată pornind de la problemele cunoașterii de care dispun cei care studiază societatea: chestiuni precum rolul prediciei și al explicației în științele sociale, raportul dintre științele sociale și științele naturii, problema neutralității axiologice, problema raționalității și rolul individualismului metodologic și altele. Dar de cunoaștere referitoare la societate ne slujim cu toții atunci când acționăm. Fiecare dintre noi încercăm să prevedem, de pildă, care va fi dinamica inflației atunci când facem investiții sau punem bani deosebite. În sensul acesta, există o epistemologie socială, în care interesul cade pe

utilizarea cunoașterii în societate în general, nu doar pe ceea ce se întâmplă în comunitățile științifice. Folosirea rezultatelor obținute în cercetarea producerii și utilizării cunoașterii în științele sociale pentru a înțelege ceea ce se întâmplă în societate, din punctul de vedere al rolului cunoașterii, o vom denumi pe scurt *epistemologie socială aplicată*.

Soluția hayekiană a problemei planificării ca o ilustrare paradigmatică a ideii epistemologiei sociale aplicate

Până "problema planificării" se înțelege aici problema posibilității înlocuirii universale a pieței libere printr-o unică organizație.² Precizarea

faptului că această înlocuire are un caracter universal este foarte importantă: firmele înlocuiesc, desigur, porțiuni ale pieței (în care ierarhiile și ordinele se substituie negocierii). Înlocuirea de care este vorba în problema planificării este însă una universală: în toate cazurile, tranzacțiile pieței sunt substituite de ordine date de către centre de comandă.

Hayek a susținut, între alții, că problema planificării este insolubilă.³ Cum putem arăta, din punct de vedere teoretic, că problema este de nerezolvat? Ideea lui Hayek a fost să recurgem la epistemologia socială aplicată, și să ne întrebăm de ce fel de cunoaștere ar trebui să dispună centrele de comandă ale organizației care înlocuiește piața?

La limită, putem reduce problema de mai sus la problema cunoașterii de care trebuie să dispună centrul de comandă situat în virful organizației de planificare. Dacă acesta nu ar dispune de cunoașterea de care ar avea nevoie pentru a da ordinele adecvate, atunci întreaga organizație s-ar destrăma. O structură policentrică nu ar mai produce și pune în aplicare un plan unic, aşa cum presupune problema planificării formulată mai sus.

Argumentul lui Hayek se bazează pe distincția epistemologică între o cunoaștere centralizată și o cunoaștere dispersată. Ideea aceasta este adesea invocată în studiul transmiterii cunoașterii în comunitățile științifice: cei care dispun de cunoaștere o dețin nu doar sub o formă explicită, formulabilă într-un text de manual, ci și sub o formă tacită, dispersată. Această ultimă formă de cunoaștere poate fi transmisă doar prin "furarea meseriei": ea poate fi învățată din exemple concrete, individualizate. Aceste exemple sunt prin natura lor dispersate.

Centrul de comandă al organizației care planifică dispune fatalmente doar de cunoașterea care poate fi centralizată. Cunoașterea dispersată nu-i este accesibilă. Înlocuirea pieței nu se poate face, deoarece cunoașterea pe care piața o poate utiliza (cunoașterea dispersată) nu este accesibilă organizației care planifică.

Soluția lui von Mises la problema planificării

Ludwig von Mises a oferit tot un răspuns negativ la problema planificării: planificarea este imposibilă. Argumentul său diferă însă de cel pe care avea să-l avanzeze ulterior discipolul său Friedrich Hayek.⁴

Structura de bază a argumentului lui von Mises poate fi prezentată în felul următor: pentru a determina ce activități trebuie desfășurate în societate centrul de planificare trebuie să calculeze economic,⁵ acest calcul economic înseamnă că, pe baza prețurilor resurselor, se determină care sunt activitățile ce vor fi efectuate și care sunt activitățile care nu vor avea loc. Toată problema este că prețurile nu pot fi însă determinate în absența pieței. Lumea umană este o lume a opțiunilor subiective. Doar alegerile relevante de tranzacții care au loc pe o piață pot spune ceva despre prețuri.

O anecdote celebră rezumă foarte bine problema planificatorilor: dacă toată lumea ar ajunge să fie planificată, planificatorii ar trebui să lase piața liberă să funcționeze în Noua Zeelandă. De ce? Pentru a avea un sistem de prețuri care să le permită să planifice.

Colapsul comunismului: o posibilă explicație prin prisma epistemologiei aplicate

Iată ipoteza pe care o schițăm mai jos combină, într-un fel, structura argumentului lui von Mises cu fondul epistemologic al argumentului lui von Hayek.⁶ Exercițiul nostru nu se vrea însă a fi unul teoretic. Accentul nu cade pe compatibilizarea soluțiilor negative la problema planificării, ci pe formularea unei ipoteze cu consecințe testabile referitoare la colapsul comunismului.

Din perspectivă hayekiană, are sens să vorbești despre producerea de cunoaștere pe o piață. Discuțiile libere într-o comunitate științifică, la rândul lor, joacă rolul unei piețe. Ele permit formularea de argumente și contraargumente în problemele discutate și generează, prin eliminarea ipotezelor care nu capătă girul pieței, cunoașterea de care dispune comunitatea științifică.

Într-o societate planificată, planificatorii însăși au o mare problemă: de unde vor face rost de idei? În absența unei piețe analoage celei descrise mai sus (deoarece nici între ei nu se duc discuții libere), sursa ideilor noii⁷ nu poate fi în interiorul comunității. În orice caz, ideile noi nu pot fi criticate adecvat și nici nu pot fi triate în cadrul sistemului planificat.⁸

În condițiile de mai sus, sursa ideilor este, într-un sistem planificat, în exterior. Analogia cu "prețurile din Noua Zeelandă" este frapantă.

Caracterul exterior al sursei ideilor lor îi pune pe planificatori în fața unei situații în care sistemul de planificare este

stabil și chiar evoluează numai atunci cind poate găsi în exterior idei care oferă soluții la problemele planificării (și chiar un anume suport moral).

Concret, ipoteza noastră ar fi că sistemul comunist din Europa de Est se menține și chiar evoluează între anumite limite atât timp cât Occidentul este dominat de idei net ostile pieței și favorabile planificării.

Cind sursa exterioară occidentală este încărcată tot mai mult cu idei favorabile pieței, atunci centrele de decizie din Europa de Est sunt în fața unei dileme destructive pentru sistemul comunist: fie nu mai fac apel la sursa exterioară de idei,⁹ dar atunci comunismul este fatalmente imobil și se prăbușește fiindcă nu face față concurenței unui capitalism mai dinamic; fie se face apel la sursa exterioară, dar ideile care vin de acolo dizolvă prin natura lor sistemul comunist.

Ipoteza de mai sus se susține pe o construcție care, parțial, nu este empirică: este vorba de considerațiile teoretice privitoare la incapacitatea sistemului bazat pe planificare de a genera cunoaștere din resurse interne. Pe de altă parte, o serie de susțineri care pot fi articulate pe acest nucleu teoretic au un caracter empiric. Există fapte care le coroborează și ne putem imagina ce fapte le-ar putea falsifica.

Prima observație pe care o putem avansa pe linia argumentativă schițată mai sus este că regimurile comuniste dispuneau de un dublu sistem de informare și documentare. Mai corect spus, pentru mare masă era destinată propaganda. Cercurile conducătoare ale regimului (uneori foarte înguste) aveau însă un sistem de informare și documentare secret.¹⁰

Aceste surse camuflate de idei din exterior sunt complete și de serii de traduceri accesibile publicului larg.¹¹ În plus,

există, de asemenea, posibilitatea de a importa idei prin intermediul rezumării sau reluatării ideilor din surse externe în lucrări publicate în interiorul sistemului comunist.

Anii '60 sau '70 sunt dominați în Occident de idei încă favorabile planificării (în sensul conturat mai sus în "problema planificării").¹² Anii '80 aduc o schimbare: ideile favorabile pieței încep să aibă o răspândire tot mai mare.¹³ Ipoteza noastră este că această schimbare la nivelul circulației ideilor în Occident se transformă relativ rapid, prin intermediul mecanismului dependenței de ideile din exterior, în acțiune cu caracter dizolvant pentru sistemul comunist, care intră într-o stare de colaps.

În cazul concret al României, unde regimul comunist este mai degrabă imobil (în sensul precizat mai sus), interesul pentru ideile favorabile pieței pare mai mic, dar se manifestă, în schimb, o mare atenție pentru "revoluția științifică-tehnică".¹⁴ Or, problema este că noile dezvoltări tehnologice se produc în capitalism. Sistemul planificat este în cel mai bun caz în stare să le preia "la mîna a doua". Ambițiile universaliste ale planificării au suferit un eșec limpede.

Lacunele legislației scrise și explicația lor epistemologică

Ar fi o iluzie să credem că prăbușirea sistemului comunist suprimează automat efectele generate de problema planificării. Problema planificării, pusă la nivel teoretic, după cum se vede mai sus, privea o înlocuire universală a pieței cu o organizație. Argumentele contra planificării pun în evidență o serie de efecte datorate suprimează pieței. Aceste efecte se mențin, în forme modi-

ficate sau atenuate, atunci cînd piața este doar îngădătită sau, pur și simplu, ocolită.

La prima vedere, ideea de legislație scrisă nu are nimic comun cu planificarea. Nu există o organizație ierarhică în care ordinele se transmit din treaptă în treaptă. Legea scrisă poate foarte bine reglementa o piață. Reglementarea scrisă este produsul unui centru, dar acest centru (un parlament) este, în principiu, un loc al dezbatării libere de idei, în care procesul de eliminare critică a ideilor funcționează. Și totuși, centrul acesta se lovește de problema producției limitate de cunoaștere.

Centrul de producere a legislației scrise se confruntă perpetuu cu problema imposibilității de a anticipa în mod exhaustiv probleme.¹⁵ Formularea de probleme este o parte delicată a cunoașterii și, în același timp, decisivă: fără probleme nu există ipoteze. Iar, în cazul concret al centrului care produce legi, legislația scrisă are în mod obligatoriu lacune.

Dacă lacunele sunt eliminate treptat tot de către centrul legislativ, procesul acesta este fatalmente lent. Singura soluție pare a fi pentru centrul legislativ să recurgă, asemenea centrului de planificare, la o sursă din exterior: legislația altor țări (de regulă, cele din Occident). Imitația este o condiție de care nu poți scăpa în acest sistem.

Ipoteza noastră de mai sus ar fi coroborată de recursul frecvent la autoritatea legislației altora. Efectul, în principiu, ar putea fi același ca și în cazul colapsului comunismului, dar el pare mai puțin probabil într-o formă dramatică. Putem prevedea însă o sugrumare continuă a pieței, care generează o stare continuă de proastă funcționare a acesteia. Deosebirea pare să decurgă din inexistența în sistemul postcomunist a ambicioilor universaliste; starea de sistem care preia idei la mîna a

două este chiar acceptată.

În loc de încheiere, credem că ar fi potrivită o încercare de a risipi o posibilă confundare a argumentelui de mai sus cu - tradiționalul în cultura română - argument al formelor fără fond. Problema nu este pusă aici din perspectiva existenței unui "fond" (sau a unei "mentalități") pentru care "forma" (legislația din sursă externă) este inadecvată. Un asemenea fond nu este presupus. Ceea ce este presupus, este că oamenii oricum interacționează în procesul

de cooperare socială și dau peste problemele iscăse de conflictele dintre ei. Deosebirea față de ipoteticul "fond" este că procesul interacțiunilor dintre indivizi este imprevizibil. În sensul acesta, nici nu are sens să spui că forma este sau nu adecvată, deoarece nu există oricum nimic dinainte dat la care să o adecură. Problema este alta: cum va fi generată cunoașterea la care se recurge pentru a rezolva conflictele, și dacă efectul va fi sau nu unul de frînare a inițiativei în acțiunile umane.

NOTE

1. Studiul clasic pe această temă este: Friedrich A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society", în *American Economic Review*, XXXV, numărul 4, septembrie 1945, pp. 519-530 (am folosit versiunea din James L. Doti, Dwight R. Lee (ed.), *The Market Economy: A Reader*, Roxbury Publishing Company, Los Angeles, 1991, pp. 20-23).
2. Pentru formularea clasică a problemei, referința de bază este Ludwig von Mises, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, Gustav Fischer, 1922 (am folosit trad. în lb. engleză: *Socialism*, Liberty Classics, Indianapolis, 1981, v. în sp. pp. 183-191). Introducerea și postfața lui Hayek la antologia de studii despre economia colectivistă, pe care a publicat-o în anul 1935, iluminează stadiul problemei la vremea respectivă (am folosit trad. fr.: Hayek (ed.), *L'Economie dirigée en régime collectiviste*, Paris, Librairie de Médicis, f.a., pp. 11-48, 203-243). Sinteza problemei și a criticilor aduse planificării este realizată de Trygve J.B. Hoff, *Economic Calculation in the Socialist Society*, Liberty Press, Indianapolis, 1981 (ed. originală în norvegiană: 1938).
3. Vezi o schiță a argumentului în Hayek, *The Use of Knowledge*, p. 21.
4. Pentru o prezentare din perspectiva epistemologiei aplicate atât a argumentului lui Mises, cât și a celui propus de către Hayek v. Don Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?*, Ballinger Publishing Company, Cambridge (Mass.), 1985, în sp. pp. 23-24, 56 (argumentul cunoașterii disperse), 79 §.u., 109 §.u. (pentru argumentul lui Mises).
5. Cf. Ludwig von Mises, *Human Action*, Contemporay Books, Chicago, 1966, partea a III-a *Economic Calculation*, pp. 200-231.
6. Ideea că ambele argumente răspund la o problemă comună (o "problemă a cunoașterii" și a rolului acestea în societate) este subliniată cu tărie de către Don Lavoie, *National Economic Planning*, pp. 51-92.
7. Aceste "idei" trebuie luate într-un sens larg. Nu este vorba doar de soluții strict tehnice la problemele pe care le ridică planificarea economică în sens îngust. Planificarea despre care este vorba, din perspectiva problemei planificării precizate mai sus, este una care aspiră la universalitate. Din această cauză, chestiunile dezvoltării tehnologice sunt și ele importante. Dar sunt importante multe alte lucruri, inclusiv tendințele din artă, din viața culturală în general.
8. Foarte sugestivă este prezentarea de către Hayek a atrofierii minții șefului suprem într-un sistem bazat pe planificare (cf. Hayek, "Tipuri de ordine în societate", trad. de A.P. Iliescu în *Limitele puterii*, Editura ALL, 1994, p. 147).
9. Este de examinat aici ipoteza că vîrfurile conducerii fostului regim comunist din România fac această opțiune în ultima perioadă a guvernării lor. Ipoteza ar fi coroborată dacă am putea stabili o scădere a gradului de interes și a volumului informațiilor din surse externe care sunt examineate de aceste vîrfuri.
10. În România, de pildă, Agerpres publică buletele cu știri și comentarii din surse străine, destinate doar unei circulații restrînse. Pe lîngă astfel de bulete, Agerpres sau diverse

- centre de documentare publicau traduceri ale unor cărți întregi. Din punctul de vedere al ipotezei noastre aceste lucrări sunt cele mai interesante. Conținutul lor varia foarte mult. Putea fi vorba, de exemplu, despre Santiago Carrillo, "Eurocomunism" și stat, f.a. (probabil traducere Agerpres), 224 p., o încercare de modernizare a ideologiei comuniste; sau putea fi vorba despre *Istoria Transilvaniei*, ed. de Köpeczi Béla, tradusă (probabil tot la Agerpres) și publicată în 9 volume (ediția originară are 3 tomuri). Cazul traducerii în secret a *Istoriei Transilvaniei* ilustrează, de altfel, incapacitatea de a duce o discuție critică. În sistemul comunist nu poate apărea la suprafață decât o părere (desigur, cea oficială). Celelalte păreri sunt rezervate doar circulației restrînse. Chiar segmente ale sistemului comunist din Europa de Est, precum în cazul la care am făcut trimitere, nu sunt în stare să ducă între ele o discuție critică normală. Un inventar atent al traducerilor cu circulație restrînsă ar fi interesant din punctul de vedere al ipotezei formulate aici.
11. Foarte interesantă, din punctul de vedere al ipotezei noastre, este colecția "Idei contemporane" a Editurii politice. Seria aceasta voia să țină pasul cu mersul ideilor în Occident.
12. În prima ei parte, colecția "Idei contemporane", menționată mai sus, cuprinde în mod simptomatic lucrări de autori precum L.Althusser sau G.Lukacs și alții. Aceștia sunt, la vremea respectivă, sau au fost membri ai partidului comunist. Galeria autorilor tipici pentru anii '60 este completată de Herbert Marcuse.
13. Nu este facil de coroborat această parte a ipotezei cu date referitoare la o colecție precum "Idei contemporane". Dar acesta este numai vîrful unui aisberg. E de investigat și ceea ce se publică în tiraje confidențiale. Vîr-

ful aisbergului, aşa cum ne-am și așteptă, este destul de strict încadrat într-o grilă marxistă. Iar când lucrurile nu intră bine în această grilă, se operează o selecție. Așa, de pildă, Jouvenel este tradus în seria "Idei contemporane", dar nu este inclusă în selecție *The Ethics of Redistribution* (publicată prima oară în 1952; noi am consultat ediția LibertyPress, Indianapolis, 1990, 100 p.), care ar arunca o lumină asupra criticilor aduse de Jouvenel socialismului. În schimb, introducerea lui Pavel Apostol încearcă să atragă atenția doar asupra "deschiderii la dialog" (cu socialismul) și a proiectelor "socialiste moderne" elaborate de Jouvenel (v. Pavel Apostol, "Bertrand de Jouvenel și reflecția asupra viitorului", studiu introductiv la B.de Jouvenel, *Progresul în om*, București, Editura politică, 1983, p.14 §.u.). Chiar Jouvenel intră în acest joc al oficializării și își începe cuvântul către cititorii din România cu un citat din Marx (*Ibidem*, p.5). Pe de altă parte, criticele din carte la adresa creșterii puterii pot fi interpretate și în sensul unei critici la adresa sistemului planificării, bazat pe o enormă concentrare de putere (cf. *ibidem*, în special p.397 §.u.).

14. Am numărat în colecția "Idei contemporane" cel puțin o duzină de titluri referitoare direct la "revoluția științifică-tehnică".

15. Un exemplu, între multe altele, l-ar putea constitui efectuarea de convorbiri telefonice fără a plăti, cu ajutorul unor "telefoane clonate" care penetreză sistemele companiilor de telefonia mobilă. În România anului 1997, se poate aplica - se pare - doar o lege din 1962, conform căreia instalarea unui post telefonic clandestin este doar contravenție. Prejudiciile aduse însă în sistemele de telefonia mobilă sunt considerabile și s-ar părea mai degrabă că aici avem de a face cu un furt. (Cf. *România liberă*, 20 septembrie 1997, p.20).

Cristian Preda

Cetatea lui Descartes *

Descartes nu a scris o *Politica*. În general, istoricii gîndirii politice sunt surprinși să descopere că un filozof atât de important nu și-a imitat înaintașii (Platon, Aristotel sau Augustin) ori pe contemporanul său, Thomas Hobbes, toți autori ai unor sisteme politice. Mirăți, istoricii se întrebă atunci unde poate fi plasat Descartes în raport cu tradiția filozofiei politice. Două categorii de răspunsuri au fost concepute pentru a approxima și a descrie acest loc.

Primul tip de răspunsuri subliniază avansul extraordinar luat de filozofie grație sistemului lui Descartes, și neputința gîndirii politice a secolului al XVII-lea de a urma acest model. Este, printre altele, punctul de vedere al lui Ernst Cassirer. Autorul lucrării *Mitul statului* credea cu tărie că "prin filozofia lui Descartes spiritul modern atinge vîrstă adultă, ridicîndu-se astfel pe propriile picioare și apărîndu-și dreptul la existență împotriva tuturor conceptelor și împotriva tuturor autorităților exterioare."¹ Dar, dacă "filozofia lui Descartes a început cu postulatul potrivit căruia trebuie lăsată de o parte orice autoritate exterioară și

distrusă puterea tradiției", și dacă "o asemenea exigență a condus la reînnoirea logicii, a epistemologiei, a matematicilor, a metafizicii, a fizicii și a cosmologiei", în schimb, "gîndirea politică a secolului al XVII-lea nu pare să fi fost atinsă de noul ideal cartesian. Ea nu a împrumutat această cale cu totul nouă ci, dimpotrivă, a continuat o tradiție în vigoare de multă vreme".²

Un al doilea tip de răspunsuri subliniază, dimpotrivă, decalajul existent între gîndirea politică a secolului al XVII-lea și gîndirea filozofică a lui Descartes, plecînd însă nu de la neputința gîndirii politice, ci de la întîrzierea culturală a autorului *Discursului*. Comentariul lui Richard Kennington ilustrează foarte bine acest al doilea tip de răspuns: "Descartes a fost mult timp celebrat ca «fondatorul filozofiei moderne», dar niciodată ca fondatorul filozofiei politice moderne. Actul său inaugural, care a marcat istoria, pare să se desfășoare într-o completă ignorare a tradiției politice moderne fondate de Machiavelli, tradiție care îi este anteroară: el n-a scris niciodată o operă care să se ocupe nemijlocit de

* Textul de față e o traducere a comunicării *La cité de Descartes* prezentată de autor la Colocviul Internațional Descartes, București - Tescani, decembrie 1996. Traducere de Elena Geană și Luminița Pungea, revizuită de autor.

subiecte politice. Acest fapt sugerează că, prin origine și poate chiar și prin intenție, filozofia modernă și filozofia politică modernă sănătate separate".³

Este evident că punctele de vedere rezumate mai sus se disting prin importanța relativă acordată gîndirii lui Machiavelli, ambele neglijînd însă un fapt banal, despre care va fi vorba mai jos: este vorba despre lectura cartesiană a *Principelui*. Dar ceea ce trebuie reținut de aici - ca absolut adevarat, întrucât clar și distinct, dincolo de aprecierea relației între Machiavelli și Descartes, între gîndirea politică și filozofia secolului al XVII-lea - este faptul că textele lui Descartes nu conțin nici o reflecție sistematică asupra politiciei. Dar "a nu fi scris nici un tratat politic" nu înseamnă nici pe departe "a nu avea nici o viziune despre politică". Avea Descartes o astfel de viziune?

Pentru a răspunde la această întrebare, doar biografia lui Descartes ne poate ajuta. Considerăm că două tipuri de evenimente trebuie luate în considerare aici: este vorba despre alegerea făcută de Descartes la sfîrșitul studiilor sale, și despre alegerea pe care o va face după ce va elabora lucrarea pe care el o consideră drept cea mai importantă. De la aceste alegeri-eveniment vom trece la textele lui René Descartes, pentru a descoperi dacă filozoful francez avea o viziune asupra politiciei și dacă această viziune merită să fie raportată la istoria gîndirii politice.

Căutarea războiului și descoperirea filozofiei

Nimeni nu-l mai consideră astăzi pe Descartes jurist. Această judecată s-ar impune, totuși, dacă am ține cont de un criteriu utilizat în general pentru a descrie condiția intelectuală a unei

persoane, adică de tipul ultimelor examene susținute ca student. Într-adevăr, ultimele examene susținute de Descartes sănătate examene de drept. Evenimentul are loc în 1616, la Poitiers. De altfel, în *Discurs despre metodă*, în enumerarea celor științe pe care "este bine să le fi studiat", jurisprudența este menționată ultima, alături de medicină, atât de dragă lui Descartes. Examenele din 1616 pot fi judecate dintr-o perspectivă mai largă: cu patru ani înainte, Descartes părăsise Collège de la Flèche, după ce dobîndise o "învățătură care, în mod tradițional, era destinată să pregătească o carieră teologică". Fără îndoială că, tot așa cum cursurile Iezuiților de la Collège de la Flèche nu l-au îndrumat către teologie, nici studiile juridice nu l-au determinat să urmeze cariera judiciară, pe care o ilustrase și tatăl său, Joachim.⁶

Este cunoscut faptul că în 1618, viitorul filozof, beneficiarul averii lăsată de tatăl său, alege să intre în armată. Se hotărăște mai întâi să plece în Olanda, pentru a se alătura trupelor lui Maurice de Nassau. Aici se impun cîteva precizări de ordin istoric. Într-adevăr, așa cum s-a subliniat de mai multe ori, armata aleasă de Descartes era atunci aliată a Franței împotriva spaniolilor. Se uită însă adesea că armata olandeză a lui Maurice de Nassau este totodată cea care, sprijinind cu toată forța tabăra gomaristă, luptă - în Olanda protestantă - împotriva taberei lui Barneveldt, arminianul, ale cărui teze erau susținute de către un jurist care este azi mai cunoscut decît Descartes: Hugo Grotius. Într-un anume sens, soarta lui Grotius este foarte semnificativă pentru alegerea făcută de către Descartes după încheierea studiilor sale.

Într-adevăr, Descartes rămîne în Olanda din luna mai 1618 pînă în luna

iulie 1619, și chiar dacă "la această vîrstă iubea cu adevărat războiul", el nu a luptat niciodată, și astă pentru că spaniolii și olandezii se înțeleseră asupra principiilor unui armistițiu, Maurice de Nassau hotărînd să-l repartizeze pe Descartes tocmai în garnizoana care veghează la respectarea acestui pact. În acest timp, Olanda este tulburată de conflictul teologicopolitic dintre gomaristi și arminieni, conflict mai ascuțit ca niciodată. Două luni după intrarea lui Descartes în Olanda, pe 29 august 1618, Maurice de Nassau a reușit să-i aresteze pe Barneveldt și Grotius, sub acuzația de a fi conspirat cu Spania; două luni înainte de plecarea lui Descartes, pe 12 mai 1619, Barneveldt era condamnat la moarte și, șase zile mai tîrziu, Grotius primea ca pedeapsă pentru trădarea sa imaginată, închisoarea pe viață.⁸ Rezumînd, calvarul lui Grotius are loc în același timp cu primul voaj olandez al lui Descartes. Dar nimic din ceea ce ține de acest conflict, opunînd sectele protestante olandeze între anii 1618-1619, nu a fost reținut de către filozoful francez în paginile autobiografiei sale spirituale.

Această tacere ne împiedică să stim dacă insatisfația cauzată de lipsa luptei propriu-zise sau doar dorința de a ajunge în tabăra catolicilor l-a determinat pe Descartes să părăsească Olanda în 1619, pentru a se alătura unei noi armate, cea a catolicului Maximilian de Bavaria, angajat într-un conflict împotriva regelui Boemiei.⁹ Este sigur însă că nici în acest loc, pe malul Dunării, Descartes nu a găsit plăcerile războiului. În schimb, el descoperă acolo, lîngă Neuburg, secretele, "fundamentele unei științe admirabile", ale filozofiei. Dar căutarea războiului și descoperirea metodei filozofice universale reprezentă deja ceva ce depășește accidentul biografic. Ne aflăm în miezul

cartezianismului politic.

Pentru a înțelege aceasta, trebuie să revenim la punctul de plecare al episodului biografic rezumat mai sus. Refuzînd și teologia, și cariera juridică, altfel spus, refuzînd astă lucrurile divine, cît și pe cele umane, Descartes a ales armata. De fapt, această alegere este dificil de lămurit.¹⁰ Singurul autor care ne poate ajuta în încrearea de a înțelege situația lui Descartes este Machiavelli, care e de altfel și singurul autor politic comentat de filozoful francez în corespondența sa privată. Așa cum știe toată lumea, pentru Machiavelli, domeniul care - nici divin, nici uman, nici Biserică nici Cetate - încarnează politica în esență ei este tocmai războiul. Opunîndu-se explicit lui Aristotel, Machiavelli declară că războiul - cu toate nedreptățile lui - poate sta la baza unei Cetăți drepte; în acest fel, răul devine fecund în politică.¹¹ Descartes, odată instalat pe nou teren al politiciei pure, se mulțumește - el, mercenarul - să converseze cu marii savanți sau să viseze "într-un adăpost bine încălzit"; Machiavelli sau Thomas Morus, Etienne de la Boetie, Bodin sau Grotius - marile spirite cu puțin anterioare lui Descartes - au detestat cu toții războiul, evitîndu-l ca orizont al proprietății lor vieții și făcînd din el un simplu obiect de contemplație politică sau juridică. Dimpotrivă, Descartes nu scrie despre război, dar își descoperă marele secret literar, metoda filozofică, în mijlocul unuia dintre sejururile sale militare.

Altfel spus, primul filozof modern care este actor (sau doar spectator?) angajat voluntar în teritoriul pur al politiciei nu descoperă politica, ci, într-un "adăpost bine încălzit", filozofia. Este clar că acest paradox nu se poate explica decît dacă descoperim care era sensul războiului pentru filozoful francez.

Acest sens este conținut implicit în argumentația prezentată de Descartes pentru a justifica o hotărîre din 1628, cea de a se stabili din nou, după mai multe experiențe militare, în Olandă¹². Pasajul decisiv este următorul: "Având o inimă destul de bună ca să nu doresc să fiu luat drept altcineva decât săt, m-am gândit că trebuie să încerc prin toate mijloacele să fiu demn de reputația ce mi se conferea; acum opt ani, această dorință m-a făcut să mă îndepărtez de toate locurile unde aş fi putut cunoaște pe cineva, și să mă retrag aici, într-o țară unde un lung război a generat o asemenea ordine încât armatele întreținute aici nu par să servească decât la întreținerea păcii și unde, printre oamenii unui mare popor harnic, mai preocupat de treburile proprii decât curios de cele ale altora, fără să-mi lipsească nimic din confortul din marile orașe, am putut trăi solitar și retras ca în deserturile cele mai îndepărtate"¹³. Care este deci sensul cartesian al războiului? Războiul nu este nici ceea ce distrugă o Cetate (ca la Aristotel), nici ceea ce întemeiază o Cetate (ca la Machiavelli); războiul are - pentru Descartes - doar un efect pervers: el aduce singurătatea plină de siguranță. El constituie astfel, pe căi ascunse simțului comun, cel mai bun refugiu pentru actul filozofării. La sfîrșitul unui lung război - sfîrșit care calmează lucrurile - principiile filozofiei ies la iveală.

Primul element al biografiei lui Descartes - alegerea carierei armelor - ne conduce la o concluzie stridentă: Descartes alege de fapt războiul pentru că doar acesta îi poate aduce filozofului soliditatea. Din mijlocul acestei solidități, Descartes îi trimite principesei Elisabeta - la cererea ei expresă - cîteva comentarii avînd ca subiect *Principele* lui Machiavelli.

Dreptatea *Principelui*

Solicitarea Principesei îl găsește la Egmond de Brinnen, unde se retrăseseră "mai profund ca niciodată în vechea sa singurătate" pentru "a se dedica, departe de deranjul vecinilor și al vizitelor prietenilor săi, cunoașterii animalelor, plantelor și mineralelor"¹⁴.

Aparent, comentariul oferit de Descartes este, de la un capăt la altul, de o banalitate exasperantă. Căci filozoful, ca orice spirit de bun simț, se declară de acord cu anumite afirmații ale lui Machiavelli ("că Prințipele trebuie să evite disprețul și ura supușilor, și că dragostea supușilor este mai valoroasă decât fortăretele"), dar nu este de acord cu alte precepte ("să ruineze o întreagă țară, doar ca să-i rămînă stăpîn; să nu se dea înapoi de la cruzimi, dacă sunt săvîrșite prompt și simultan; să încerce să pară un om de bine, fără să fie cu adevărat; să nu-și țină cuvințul decât atâtă timp cît îi folosește; să disimuleze, să trădeze; și, în sfîrșit, pentru a domni, să lepede oriceumanitate și să devină cel mai feroce dintre toate animalele")¹⁵. Dar dacă trecem dincolo de aceste declarații de bun simț, descoperim în comentariul lui Descartes un principiu mai profund. Într-adevăr, hotărîndu-se să urmeze exemplul lui Machiavelli, Descartes ne revelează adevărata sa interpretare a textelor lui Machiavelli. Mai precis, atunci când joacă, în fața unei Principese, rolul pe care Machiavelli îl jucase deja în fața lui Lorenzo de Medici, Descartes ne oferă schița viziunii sale politice. Această schiță are drept obiect înțelegerea dreptății politice.

Prințipul propunerii machiaveliene a lui Descartes este următorul: "pentru a instrui un principie bun, chiar și pe unul care a cucerit de curînd un stat, cred

că trebuie să-i propunem maxime contrare¹⁶, și să presupunem că mijloacele de care s-a servit pentru a se însărcuna au fost juste; de altfel, să și cred că săt atunci cînd principii care le practică le consideră astfel; căci dreptatea între suverani are alte limite decât între oamenii obișnuiți, și se pare că Dumnezeu pune dreptul în mîinile celor cărora le dă forță. Cele mai drepte acțiuni devin nedrepte cînd cei care le săvîrșesc le concep astfel"¹⁷. Ceea ce uimește la lectura acestui pasaj nu mai este opoziția față de Machiavelli formulată în termenii bunului simț, ci fundamentalul dat de Descartes dreptății. Pentru francez, este drept ceea ce Prințipele consideră astfel, și nedrept ceea ce Prințipele consideră nedrept. Pe de altă parte, Descartes știe că pentru particulari dreptatea derivă din "legile cu care ei sunt obișnuiți"¹⁸. Pura subiectivitate a suveranului se impune deci - împotriva obișnuității, a cutumei - ca adevărata dreptate.

Două consecințe decurg de aici: mai întîi, problema lui Machiavelli - cum poate un individ privat să devină Prințipe? - devine acum, înțînd cont de definiția dreptății, de o cu totul altă natură: cum se poate trece de la cutumă la subiectivitatea pură? În al doilea rînd, cu ajutorul definiției dreptății expuse mai sus, înțelegem mai bine obiecția cartesiană fundamentală la machiavelism, obiecție cu care se deschide scrisoarea către Elisabeta din septembrie 1646: "Cea mai mare lipsă a autorului este că nu a distins în mod clar între principii care au ajuns la putere pe căi juste și cei care au uzurpat-o pe căi nelegitime; și că a dat tuturor, în general, aceleasi precepte care nu sunt proprii decât ultimilor"¹⁹. Înțeleasă după criteriile lui Descartes, obiecția semnifică: Machiavelli nu a distins suficient de clar între

principii care au obținut puterea estimînd ceea ce este drept și oamenii care au uzurpat statul, neștiind ce este drept. Pentru Descartes, dreptatea nu poate avea ca fundament nedreptatea, avînd în vedere că principalele - creator de dreptate și de nedreptate - nu-și poate asuma în același timp cele două creații. Altfel spus, pentru autorul *Discursului despre metodă*, Machiavelli e cel care a descris republici imaginare, căci *la verità effetuale de la cosane arată că doar principalele, în subiectivitatea sa pură, dețin sensul politicului*.

Mai precis, Descartes îi reproșează lui Machiavelli că nu a făcut diferența între principi (doar ei știind ce anume este drept) și particulari (care nu au niciodată acces la sensul dreptății). Si dacă preceptele lui Machiavelli nu sunt valabile decât pentru cei din urmă, atunci autorul *Prințipelui* trebuie și el numărat printre cei care nu știu ceea ce este drept. Descartes îi refuză lui Machiavelli pretenția de a cunoaște natura principiilor și natura popoarelor²⁰. În final, reproșul pe care Descartes îl adresează autorului *Prințipelui* revine la o afirmație de o plătitudine impresionantă: Machiavelli a fost un simplu particular. Ceea ce Machiavelli recunoștea el însuși, implicit²¹.

Si atunci, care este miza reproșului cartesian? Pentru a răspunde, trebuie mai întîi să cunoaștem condiția celui care îi reproșează lui Machiavelli că nu a fost decât un simplu particular. Este și el un particular printre atâtia alții? Si dacă aşa stau lucrurile, atunci cu ce drept vorbește Descartes despre dreptate? Scrisoarea către Elisabeta nu ne oferă un răspuns la aceste întrebări. Si asta pentru că *Discursul* răspunse de la început. Nu întîmplător, singurul element comun *Discursului* și acestei scrisori este o metaforă, cea "constructivistă". În scrisoarea către

Elisabeta, această metaforă este destinată să clarifice rîndurile care conțin reproșul adresat lui Machiavelli: "Căci, aşa cum construind o casă ale cărei fundații sînt atît de slabe încît nu ar putea susține pereții înalți și groși, esti obligat să-i faci subțiri și joși, tot astfel cei care s-au instalat la putere prin crime sînt constrînși să continue să comită crime, ei neputîndu-se menține dacă ar fi virtuoși"²².

Dreptatea machiaveliană fondată pe nedreptate este respinsă de cineva care desemna războiul ca fundament al solitudinii, și credea că pe timp de război, ca și pe timp de pace, dreptatea nu aparține decît principelui. În ciuda acestei opoziții radicale, Machiavelli și Descartes au și ceva în comun: sensul "utilitarist" pe care-l dau învățămîntelor lor. Într-adevăr, într-o frază destul de cunoscută, Machiavelli spunea: "Intenția mea fiind să scriu lucruri utile pentru cel care le înțelege, măs-a părut mai pertinent să mă conformez adevărului efectiv al lucrurilor decît închipuirilor"²³. Descartes credea, la rîndul său, că filozofia trebuie să fie, înfîi de toate, utilă. Pentru a vedea în ce constă această utilitate, trebuie să analizăm un al doilea moment al vieții sale.

A fi util fără a soca pe nimeni

Acest al doilea moment este legat de anul 1633. După cum se știe, între 1629 și 1633 Descartes scrise o lucrare intitulată *Traité du monde*, care cuprindea o explicație a fenomenelor naturii, de la formarea planetelor pînă la explicarea omului. După Baillet, Descartes își numise *Tratatul* "Lumea sa, pentru că era vorba despre o lume pe care o imaginase plecînd de la cea în care trăim; *Tratatul* cuprindea toată fizica sa, adică

tot ceea ce putea el ști despre lucrurile materiale, ca și despre lumină, pe care voise să-o explice în toată întinderea sa."²⁴ În iulie 1633, Descartes abandonează acest studiu și decide să nu îl mai publice, căci află de condamnarea lui Galilei de către Sfîntul Oficiu, pentru a fi susținut teoria rotației Pămîntului. În 22 iulie 1633, Descartes îi va scrie prietenului său Mersenne cîteva rînduri râmase celebre: condamnarea lui Galilei - spune el - "m-a uimit atît de tare încît aproape m-a îndemnat să-mi ard toate hîrtiile sau cel puțin să nu le las la vederea nimănui... Mărturisesc că dacă ea (teoria rotației Pămîntului - n.n.C.P.) este falsă, toate fundamentele filozofiei mele sînt false la rîndul lor, căci ea se demonstrează prin ele în mod evident, și este încă legată de părțile *Tratatului* meu încît nu as putea-o înălătura fără ca restul să aibă de suferit."²⁵ Descartes nu vrea să rîște o condamnare. Aceasta va fi o constantă a vieții sale. De aceea, de exemplu, el va publica *Discursul despre metodă* fără numele autorului. La fel, atunci cînd termină *Meditationes de prima philosophia*, care cuprindeau - după părerea autorului - fundamentele fizicii sale²⁶, Descartes trimite textul Părintelui Mersenne pentru ca acesta să verifice ce zic teologii, mai precis, "pentru a avea părerea lor și a afla de la ei ce ar trebui schimbă, corectat sau adăugat înainte de a-l face public".²⁷ Descartes se temea însă nu numai de receptarea din partea teologilor, ci de orice examinare publică a filozofiei sale. El nu voia să șocheze pe nimeni. După propriile sale cuvinte, Descartes și-a conceput filozofia "în aşa fel încît să nu șocheze pe nimeni și pentru ca ea să poată fi acceptată peste tot, chiar și la turci."²⁸

În mod paradoxal, tocmai această filozofie care nu trebuia să șocheze pe nimeni era destinată a fi utilă. Cea mai

bună aproximare a acestei utilități se găsește în *Principiile filozofiei*²⁹, în pasajul care conține metafora arborelui. Într-adevăr, pentru Descartes, metafizica (cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului omeneș) este rădăcina arborelui filozofiei. Trunchiul acestui arbore îl reprezintă fizica, iar ramurile care ies din el sînt celealte științe, și în primul rînd medicina, mecanica și morala. Dar să-l ascultăm pe Descartes: "Cum nu din rădăcini și nici de pe trunchiul arborelui culegem fructele, ci doar de pe vîrfurile crengilor, la fel principala utilitate a filozofiei depinde de cea a părților sale pe care nu le putem cunoaște decît în cele din urmă"³⁰. Morala perfectă este pentru Descartes "ultimul grad al înțelepciunii". A nu șoca pe nimeni și a-și face filozofia utilă presupune elaborarea unei morale perfecte.

După ce descoperise, retras într-un adăpost bine încălzit, principiul unei științe admirabile, Descartes se decide să trăiască solitar pentru a expune această știință, o filozofie care nu trebuia să șocheze pe nimeni și a cărei utilitate va fi evidentă după expunerea unei morale perfecte. Dar, după cum se știe, "nu există morală perfectă în nici una din scrierile publicate sau nepublicate ale lui Descartes"³¹. Două perspective se deschid aici: din inexistența unei morale perfecte publicate, se poate fie conchide inutilitatea filozofiei lui Descartes³², fie se poate încerca o analiză amănunțită a eforturilor nefinalizate de a stabili o morală. În acest ultim caz, morala provizorie ne va ajuta să descoperim utilitatea filozofiei carteziene (și poate și calitatea celui care îi reproșează lui Machiavelli de a nu fi decît un simplu particular). Credem că numai cea de-a doua perspectivă ne va permite să definim viziunea politică a lui Descartes.

Numărul restrîns de reguli și legislatorul unic

Morală provizorie este necesară - spune Descartes - pentru a asigura un "adăpost" rațiunii, după stabilirea regulilor de metodă. Există însă și o descriere mai precisă a raporturilor pe care le întrețin metoda rațiunii și morala provizorie. Într-adevăr, Descartes stabilește două legături între morala provizorie și căutarea adevărului.

Mai întîi de toate, morala provizorie presupune contrariul a ceea ce căutarea adevărului cere: "Remarcasem de mult timp că, în ceea ce privește moravurile, este nevoie uneori să urmezi opiniiile știute ca foarte nesigure ca și cum ar fi indubitatibile... Dar, pentru că atunci voi am doar să rătăcesc în căutarea adevărului, m-am gîndit că trebuie să fac tocmai contrariul și să resping ca absolut fals tot ceea ce putea prezenta cea mai mică îndoială, pentru a vedea dacă nu mai rămîne ceva întru totul indubitabil"³³. Dacă descoperirea adevărului ne obligă să luăm - cu titlu provizoriu - nesigurul drept fals, un comportament moral presupune acceptarea ca adevărat a tot ceea ce este verosimil. Pe de altă parte, în scurta prefată a *Discursului*, Descartes își anunță cititorul că regulile moralei provizorii sînt "extrase" din metoda rațiunii³⁴.

Morala provizorie se opune, deci, în mod fundamental metodei rațiunii, dar în același timp depinde de ea, fiind dedusă din aceasta. Să încercăm să înțelegem cum poate fi un lucru dedus din contrariul său, mai exact cum din această metodă a rațiunii, care ne îmboldește să considerăm drept fals tot ceea ce este verosimil, deurge obligația morală de a considera

drept sigur tot ceea ce este verosimil.

Să amintim, mai întâi, regulile rațiunii și, respectiv, regulile moralei provizorii. Cele patru reguli ale metodei raționale sînt expuse în a doua parte a *Discursului*, și ne impun: (1) să considerăm drept adevărat ceea ce se prezintă clar și distinct spiritului; (2) să divizăm dificultățile; (3) să ne ordonăm gîndurile de la obiectele cele mai simple la cele mai greu de cunoscut, presupunînd chiar o ordine între cele care nu se preced în mod natural unele pe altele; (4) să facem clasificări și sinteze³⁵. Pe de altă parte, regulile moralei provizorii, expuse în a treia parte a *Discursului*, afirmă că trebuie: (A) să asculti de legile și obiceiurile țării și să-i urmezi religia, evitînd astfel orice exces; (B) să fii ferm și hotărît în acțiunile întreprinse, neezînd să urmezi opiniile cele mai îndoioanelnice; (C) să încerci mai degrabă să răzbești prin propriile forțe decît să te încredințezi norocului, și să-ți schimbi dorințele mai degrabă decît să schimbi ordinea lumii; (D) să treci în revistă diversele ocupări pe care le au oamenii în această viață, pentru a încerca să faci alegerea cea mai bună³⁶.

Dacă ne punem acum problema deducerii regulilor morale pornind de la regulile metodei, ne apare ca evident că (C) decurge din (3), în virtutea presupozitiei comune asupra ordinii lumii și, respectiv, că (D) decurge din (4), în virtutea necesității comune de a face recapitulări și clasificări. Dar cum decurg (A) și (B) din (1) și (2)? Răspunsul pare a fi imposibil. Căci cum să justifici "supunerea față de cutumă" (proprie, de altfel, particularului, care o confundă cu sensul însuși al dreptății, după cum o știm grație scrisorii adresate lui Elisabeta) și "fermitatea în opinii" pornind de la "claritatea spiritului" și necesitatea "divizării dificul-

tăilor"? În plus, cine poate face asta? În *Discurs există un soi de justificare a acestor deducții*, dar - după cum vom vedea - ea trimită la un lucru cu totul diferit.

Descartes încearcă, într-adevăr, să explice cum a ajuns la primele două reguli ale moralei provizorii. Pentru a justifica necesitatea respectării regulilor și a obiceiurilor țării căreia îi aparțin, Descartes invocă mai multe necesități: aceea de a avea un sprîjin în opiniile altora, o dată ce ești decis să le pui la îndoială pe ale tale; aceea de a lua în considerare opiniile compatrioților tăi, mai degrabă decît pe cele ale chinezilor sau ale persilor; în sfîrșit, el pomenește necesitatea de a alege dintre acestea mai curînd opiniile moderate decît pe cele excesive ("căci excesul este întotdeauna rău", zice el)³⁷. S-ar putea deci spune că claritatea spiritului și distincția nu constituie fundamentalul primei reguli morale ("supune-te legilor țării"), ci trăsăturile stilului discursului cartesian. La fel, în justificarea "fermității opiniilor morale" nu găsim nici o urmă a regulii indicînd împărtîrea dificultăților, ci chiar respingerea primei reguli a metodei: într-adevăr, Descartes justifică a doua regulă a moralei provizorii acceptînd "că nu stă în puterea noastră să discernem cele mai adevărate opinii"³⁸.

În rezumat: dacă (C) decurge în mod clar din (3), și (D) din (4), în schimb, (A) nu decurge nici din (1), nici din (2), în timp ce (B) îl contrazice chiar pe (1), fără a deriva din (2). Descartes se contrazice, deci, asupra unui punct pe care îl consideră el însuși ca esențial în economia doctrinei sale; mai precis, el se contrazice de îndată ce ia decizia de a pune la lucru noua sa filozofie. Dacă e să-l credem pe Leo Strauss, această contradicție nu e fără semnificație, ca oricare altă contradicție găsită într-un text filozofic³⁹. Orice con-

tradicție pe care un filozof o lasă să se strecoare în propriul său discurs ne indică un lucru mai important spus în acel text. Care este, în cazul care ne interesează, acest lucru mai important decît deducerea regulilor morale pe baza regulilor metodei?

Avem o singură posibilitate de a răspunde la această întrebare. Ea constă în a interpreta a treia parte a *Discursului* ca o pe simplă ilustrare a unei observații făcute de Descartes cîteva rînduri mai sus, acolo unde vorbește tocmai despre perioadele inerente hotărîrii de a te debarasa de toate opiniile primite de-a gata pentru a aplica noua filozofie a îndoielii. "Lumea nu e compusă decît din două feluri de spirite, cărora aceasta nu le convine în nici un chip", spune el, și anume din cele care, prea puțin subtile, nu vor trage nici un profit din îndoială, căci se vor opri pe drum și, respectiv, din cele care, deși înzestrate cu rațiune, se mulțumesc să urmeze părerile altora⁴⁰. Descartes sugerează apoi că el poate să ofere exemplul perfect al unui spirit care scapă acestei distincții. Motivele care justifică vanitatea filozofului și care îl determină să-și opună sagacitatea celei a unui întreg popor⁴¹ - săt în număr de două. Descartes afirmă că a putut să scape de primul pericol, căci a avut mai mulți dascăli și nu doar unul; el susține apoi că a scăpat de al doilea pericol pentru că nu crede în pluralitatea vocilor. Acest ultim punct merită o atenție cu totul specială.

Într-adevăr, la începutul expunerii consacrante noii metode, acolo unde Descartes ne avertizează că a descoperit - în Germania, într-un adăpost bine încălzit - o nouă metodă, el enunță principiul după care "nu există astă perfecțione în lucrările compuse din mai multe bucăți și făcute de mîinile mai multor meșteri ca

în cele la care a lucrat unul singur"⁴². Pentru a realiza importanța acestui punct, trebuie să remarcăm că nu există vreun principiu cartesian care să fie ilustrat prin mai multe exemple în interiorul aceleiași opere. Într-adevăr, în *Discurs* se găsesc șase ilustrări ale vechiului principiu al perfecțunii Unului: (a) arhitectul unic al unui edificiu; (b) inginerul unic al clădirilor unui oraș; (c) cazul general al unicului legislator "prudent" care dă legile sale unui popor; (d) cazul special al unicului legislator divin; (e) cazul special al unicului legislator uman al Spartei pagîne; (f) cazul ultim, ipotetic, al omului unic dispunînd de un uz perfect al rațiunii sale încă din copilărie, fără ca ea să-i fi fost afectată de dorințe și de preceptorii⁴³. Care este semnificația politică a acestui principiu al perfecțunii Unului?

Între cele șase exemple, pasajul referitor la Sparta a reținut - în mod natural, întrucât este o referință clasică - atenția mai multor comentatori. Iată acest pasaj: "Și pentru a vorbi de lucruri omenești, eu cred că dacă Sparta a fost cîndva foarte înfloritoare, aceasta nu s-a datorat calității fiecareia din legile sale în particular, avînd în vedere că multe dintre ele erau tare ciudate, și chiar contrare bunelor moravuri, ci faptul că, nefiind inventate decît de o persoană, ele tineau toate către același scop"⁴⁴. Acest fragment a fost considerat adesea ca unul decisiv pentru înțelegerea viziunii politice a lui Descartes. Astfel, cel mai subtil filozof liberal al secolului nostru, Friedrich von Hayek, vedea în aceste cîteva rînduri vestirea unei noi idei despre politică: "Pentru Descartes, principalul inspirator al tradiției rationaliste, Sparta era modelul de urmat... Pe această cale, Sparta a devenit ideal de libertate pentru Rousseau, ca și pentru Robespierre și Saint-Just, apoi pentru majoritatea

partizanilor democrației «sociale» sau «totalitare»⁴⁵. Hayek consideră că textul lui Descartes este cel mai clar exemplu de viziune constructivistă a politicii, în interiorul căreia unicitatea legislatorului rațional ocupă un loc eminent. Dar este Sparta modelul pe care Descartes ne invită să-l urmăm? Este într-adevăr unicitatea legislatorului singura teză politică a lui Descartes?

Ceea ce e în afară de orice îndoielă, e faptul că filozoful francez afirmă că un singur om face, dacă are un plan, un lucru mai bun decât mai mulți care lucrează fără nici un plan. Unul singur vede mai bine decât mai mulți ceea ce un oraș sau un stat ar trebui să fie. Dar spre sfîrșitul *Discursului*, Descartes contrazice aceste afirmații: «Mai mulți pot vedea mai multe decât un singur om», spune filozoful, pentru a justifica invitația adresată cititorilor săi de a-i transmite obiecțiile lor, după lectura expunerii noii metode de urmat în știință⁴⁶. Descartes nu ezită să afirme aceasta chiar dacă este convins, din proprie experiență, că lucrurile se petrec rareori astfel. Într-adevăr, aflăm că filozoful nu a avut șansa de a întâlni oameni care pot vedea mai bine decât el însuși: «Nu am întâlnit aproape niciodată vreun censor al opiniei mele care să nu mi se fi părut ori mai puțin riguros, ori mai puțin echitabil decât mine»⁴⁷. Dar, în ciuda experienței sale neplăcute, Descartes menține principiul potrivit căruia «mai mulți pot vedea mai bine decât unul singur», negând astfel afirmațiile făcute anterior. O a doua contradicție e asumată astfel de către marele filozof. La ce trimite ea?

Pentru a răspunde, trebuie să remarcăm că, evocîndu-i pe cenzorii opiniei sale, Descartes are finalmente în vedere disputele care au loc în școli, după cum

o indică el însuși în pasajul voit critic care succede mărturisirii tristei sale experiențe: «Și nu am remarcat niciodată, cu atât mai puțin ca prin intermediul disputelor desfășurate în școli, să se fi descoperit vreun adevăr ignorat înainte»⁴⁸. Spunînd aceasta, Descartes ne trimite în mod explicit la discursul consacrat exclusiv experienței sale școlare, la acea relatare care argumentează necesitatea unei noi metode (cea veche fiind «o artă confuză și obscură»). Povestea experienței școlare conține, însă, cu excepția pasajului consacrat Spartei, singura referire din *Discurs la chestiuni politice*: «Și cum multitudinea legilor furnizează adesea scuze viciilor, în aşa fel încât un stat e cu mult mai bine reglat atunci cînd, neavînd decât foarte puține legi, ele sănătate respectate, tot astfel, în locul acestui mare număr de precepte care alcătuiesc logica, m-am gîndit că îmi vor fi suficiente următoarele patru, cu condiția ca eu să mă decid să le respect în chip ferm și constant»⁴⁹. Aici intervine enumerarea celor patru reguli ale metodei.

Înțelegem acum care este importanța reală a pasajului consacrat moraruvilor din Sparta: problema lui Descartes e finalmente cea a respectării regulilor. Pentru francez, multitudinea regulilor este rea pentru că, și în măsura în care, ea devine scuză pentru vicii; iar pentru a evita vicile, trebuie să existe nu doar un singur legislator, cum lăsa să se înteleagă pasajul despre Sparta (acolo mai existau încă legi contrare bunelor moravuri) ci, de asemenea, legi puține.

Soluția lui Descartes, valabilă pentru știință și pentru state, este *minimumul de reguli*: statul e bine reglat cînd te supui cătorva legi, știință e bună dacă urmează patru precepte. Un singur filozof va trebui să formuleze principiile științei, un singur legislator va defini regulile

moraale ale Cetății. Iar cum regulile Cetății nu sunt decât corolarul regulilor metodei, filozoful va putea fi legislator. Filozoful va fi diferit de un simplu particular. El va avea o Cetate, Cetatea sa.

Concluzie: eșecul politic al lui Descartes

Să reluăm acum punctele demonstrației noastre. Descartes alege terenul pur al politicii, războiul, căci doar acesta aduce solitudinea proprie filozofiei. Este vorba, totuși, de un război care nu poate fi fundament al Cetății, cum o voise Machiavelli, invocînd fecunditatea răului. Războiul nu poate fi fundament al dreptății, pentru că aceasta nu depinde decât de pura subiectivitate a principelui, fiind deci inaccesibilă unui particular. Pura subiectivitate a principelui e solidară cu o filozofie care nu trebuie să socheze pe nimeni, dar care, în același timp, trebuie să-și dovedească utilitatea formulînd o morală perfectă. Finalmente, utilitatea devine politică sub două condiții: unicitatea legislatorului și numărul restrîns de reguli de viață, care concordă perfect cu unicitatea filozofului capabil să formuleze regulile, și ele puțin numeroase, ale metodei. Statul e bun cînd e ordonat de cîteva maxime, alcătuite de filozof. Legislatorul unic care dă legile vieții bune nu poate fi decât Descartes însuși. Numai el încarna nează răjiunea. Singur Descartes este filozof și rege.

Am putea rezuma toate acestea constănd eșecurile succesive ale lui

Descartes: el a vrut să descopere plăcerile războiului, și nu a ajuns decât la o filozofie rezumată în cîteva precepte. A vrut să facă această filozofie utilă, formulînd o morală perfectă, dar nu a ajuns decât la o «morală provizorie». A vrut să fie legislator, dar, temîndu-se de o condamnare, nu a scris niciodată un tratat despre politică. Ne mai rămîne să vedem dacă Descartes a reușit în proiectul său, dacă a fost efectiv un legislator dînd, pe baza viziunii sale, cîteva reguli morale pentru guvernarea unui popor oarecare. Toată lumea cunoaște răspunsul la această întrebare: Descartes nu a fost nici legislator.

El a rămas - finalmente, ca orice spirit politic modern - un simplu sfătuitor al principelui, mai precis un simplu sfătuitor al unei Principese. Adrien Baillet ne spune, într-adevăr, că Regina Christina⁵⁰, «afînd încă de timpuriu de capacitatea spiritului său, care privea multe alte lucruri în afara filozofiei, nu a întîrziat să facă din Descartes consilierul său secret: încrederea pe care a avut-o în el a făcut-o să-și ordoneze conduită privată, și chiar guvernarea, pornind de la sfaturile sale». Dacă ne luăm după aceeași mărturie, contribuția lui Descartes a fost, totuși, insignifiantă: «El a profitat de această ... favoare ... mai ales pentru a îndepărta din mintea Reginei toate acele motive care o făcuseră să evite și să trateze cu răceală casa palatină și în primul rînd, acea invadie secretă cu care Regina privea spiritul, învățătura și meritele Principesei Elisabeta»⁵¹. Împăcarea a două Principese invidioase: iată în ce constă opera politică a lui René Descartes.

Traducere de Elena Geană
și Luminița Pungea

NOTE

1. Ernst Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, 1993, pp. 224-225.
2. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 230.
3. Richard Kennington, "Descartes", în Leo Strauss et Joseph Cropsey (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, P.U.F., 1993, p.461.
4. Descartes, *Discours de la méthode*, precedat de Jean - François Revel, "Descartes inutile et incertain", comentarii și note de Jean-Marie Beyssade, Le livre de poche, 1988, p. 96.
5. Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol II, sec. XVII-XVIII, cap III, "Quadriga", P.U.F., p.41. "Această învățătură constă în comentarii ale operelor lui Aristotel", precizează Bréhier.
6. Joachim Descartes a fost consilier al Parlamentului din Bretagne, începând din 1586.
7. Adrien Baillet, biograful său, explică această dragoste pentru război ca fiind "efectul unei încălzieri a făcatului care s-a moderat mai târziu". Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, La Table Ronde, 1992, p.24.
8. Așa cum se știe, doar cu ajutorul curajoasei sale soții, Maria Van Reigersberch, a putut Grotius să evadă din închisoarea din Loevenstein pentru a se refugia în Franța, unde va scrie celebrul *Du droit de la guerre et de la paix* (1625). Vezi Vincent Guillaume, "Présentation", în Hugo Grotius, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, URA-CNRS, Université de Caen, 1991, pp. 5-6.
9. Baillet scrie că motivul acestei plecări trebuie căutat în dorința lui Descartes de a fi "spectator la tot ceea ce se petrece mai deosebit în Europa". Baillet, *op. cit.*, p. 28.
10. Descartes însuși avea dificultăți în a-și explica alegerea. Într-o scrisoare care datează probabil din 1648, el scria: "Deși obișnuința și exemplul ne fac să considerăm meseria războiului ca fiind cea mai nobilă dintre toate, eu, ca filozof, nu-i dau mai multă importanță decât merită, fiindu-mi greu să o așez între profesiunile onorabile, pentru că știu că lenea și libertinajul sunt principalele două motive care îl atrag spre ea pe majoritatea bărbaților." (*Lettre à Pollot* ?, 1648, în *Oeuvres complètes*, ed. Adam et Tannery, vol. V, p. 557). Baillet era mai clar: pentru el, Descartes

"nu s-a făcut soldat decât ca să studieze moravurile diferite ale oamenilor într-un cadru cât mai natural, și pentru ca să se confrunte cu toate încercările vieții" (A. Baillet, *op. cit.*, p. 23).

11. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, cap. I, Humanitas, 1992. O comparație a definițiilor Cetății la Aristotel și a înțelegerii Republicii la Machiavelli poate clarifica această nouă concepție asupra politiciei. Este de altfel semnificativ că "Machiavelli abandonează vechea clasificare a celor șase regimuri și reia tradiția romană a distincției între republici și principate", aşa cum a remarcat Harvey C. Mansfield jr, *Le Prince apprivoisé. De l'ambivalence du pouvoir*, Fayard, 1994, p. 197.
12. Unde va rămâne pînă în 1649.
13. *Discours*, partea a doua, ed. cit. pp.125-126. *Discours* este scris în 1637, deci fraza lui Descartes care vorbește despre o hotărîre luată "acum opt ani" are în vedere tocmai stabilirea lui în Olanda.
14. Baillet, *op. cit.*, p. 218. Biograful lui Descartes nu reține în mod explicit existența unui comentariu cartesian dedicat *Principelui* în corespondența Descartes - Elisabeth, chiar dacă menționează o altă carte examinată de către filozof "la cererea discipolei sale": este vorba de *Viața fericită de Seneca* (*ibid*, pp.230 - 231).
15. *Lettre à la Princesse Elisabeth* din septembrie 1646. Această scrisoare a fost înregistrată cu nr. 351 în al patrulea volum al ediției Adam - Tannery (de aici înainte A.T.), pp.485 - 494.
16. Contrar în raport cu cele reținute de bunul sămăt.
17. Descartes, *Lettre 351*, A.T., 4, p. 486.
18. Descartes, *Lettre 351*, A.T., 4, p. 488.
19. Descartes, *Lettre 351*, A.T., 4, p. 485.
20. Vezi Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, 1982, pp. 101 - 103.
21. Vezi prefața la *Principale*: "Așa cum cei care desenează peisaje se plasează jos, în cîmpie, pentru a observa natura munților și a înăltărilor, iar pentru a observa pe cea a locurilor joase se duc sus pe munte, la fel, pentru a cunoaște bine natura popoarelor, trebuie să fii principe, și pentru a cunoaște bine pe cea a principilor, trebuie să fii om din popor. Fie ca înăltîmea Voastră să primească acest

- mic cadou în spiritul în care i-l trimit" (Machiavelli, *Le Prince*, trad. de Yves Lévy, Garnier Flammarion, 1980, p. 88).
22. Descartes, *Lettre 351*, A.T., 4, p.486.
 23. Machiavelli, *op.cit.*, p. 149. Sublinierea ne aparține.
 24. Baillet, *op. cit.*, p. 90.
 25. Apud Bréhier, *op.cit.*, p. 43. A se vedea, de asemenea, scrisoarea adresată lui Beeckman la 22 august 1634: "Dacă mi s-ar putea dovedi falsitatea instantaneității luminii, aş fi gata să mărturisesc că sunt ignorant în filozofie" (cit. în Beyssaeede, *op. cit.*, p.220).
 26. Vezi mai sus mărturisirea lui Baillet asupra *Lumii*.
 27. Apud Bréhier, *op.cit.*, p. 44.
 28. Descartes, *Oeuvres*, A.T., 5, p. 159, apud Kennington, *op. cit.*, pp. 461 - 462.
 29. Ediția latină în 1644, traducerea franceză în 1647.
 30. Descartes, *Principes de la Philosophie*, în *Oeuvres et lettres*, Gallimard, Pléiade, 1953, p. 566. Sublinierea ne aparține.
 31. Kennington, *op. cit.*, p. 462.
 32. Vezi Jean-François Revel, "Descartes inutile et incertain", în Descartes, *Discours de la méthode*, éd. Brunschvicg, Garnier Flammarion, pp. 7-81.
 33. *Discours*, partea a treia, ed.cit., p.127.
 34. *Discours*, Prefața, p.87.
 35. *Discours*, partea a doua, pp. 110-111.
 36. *Discours*, partea a treia, pp. 116-121.
 37. *Discours*, partea a treia, p.117.
 38. *Discours*, a treia parte, p. 119.
 39. Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. de Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989, pp. 55-70.
 40. *Discours*, partea a doua, p. 107.
 41. *Discours*, partea a doua, p. 108.
 42. *Discours*, partea a doua, p. 102.
 43. Am preluat această schemă de la Kennington, *op. cit.*, p. 465.
 44. *Discours*, partea a doua, p. 105.
 45. Friedrich von Hayek, *La Constitution de la liberté*, trad. de Raoul Audoin și Jacques Garello, Litec, 1994, pp. 56-57. Vezi de asemenea Fr. von Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. de Raoul Audoin, P.U.F., 1980, vol.I, p.177, nota 4. În cele două texte, Hayek evită să citeze integral pasajul cartezian despre Sparta: el omite cuvintele "avînd în vedere că mai multe erau ciudate și chiar contrare bunelor moravuri", cuvinte decisive, după părerea noastră, pentru înțelegerea punctului de vedere al lui Descartes.
 46. *Discours*, partea a șasea, p. 170.
 47. *Discours*, partea a șasea, p. 171.
 48. *Discours*, partea a șasea, p. 171. Vezi de asemenea rezumatul lui Baillet: "El (Descartes) era în mod natural dușmanul oricărei dispute, mai ales al celei care presupune contestarea și tulburările. De aici provineau acea aversiune pe care o avea pentru examinarea greșelilor altuia sau pentru relevarea lor în urma lecturii. Această ocupație nu i se părea suficient de demnă pentru un om care trebuia să se afle tot timpul în căutarea adevărului; el credea că se îndepărtează de drumul său, dacă s-ar opri să privească rătăcirile altuia" (Baillet, *op. cit.*, p. 288).
 49. *Discours*, partea a doua, p.110.
 50. Cea care l-a convins finalmente pe Descartes să plece în Suedia, în 1649.
 51. Baillet, *op. cit.*, p. 259.

Aurelian Crăiuțu

Tocqueville și gîndirea politică a doctrinarilor francezi *

*"Deși fac parte dintr-o învingători,
victoria este tristă."*

Royer-Collard

Introducere¹

Intr-unul din faimoasele sale eseuri, Saint-Beuve anticipa faptul că Tocqueville va fi un inepuizabil subiect de reflecție pentru generațiile următoare². Timpul i-a dat dreptate. La peste un secol și jumătate de la apariția *Democrației în America*, studiul operei lui Tocqueville este în plină ascensiune, iar reputația sa pare să fi crescut puternic după căderea zidului Berlinului din 1989. De-a lungul anilor, teoreticienii fascinați de noua știință politică au încercat să evidențieze sursele care au stat la baza scrierilor sale politice. Astfel, ei au fost adesea impresionați de o trăsătură caracteristică stilului lui Tocqueville, observată și de către contemporanii săi. Spirit erudit, Charles de Rémusat³ remarcă la un moment dat, pe bună dreptate, cu privire la Vechiul Regim și Revoluția franceză, că Tocqueville a descoperit în felul său ceea-

ce alții descoperiseră înaintea sa, și a atribuit această caracteristică spiritului superior al scriitorului aflat întotdeauna în căutarea certitudinii și a adevărului.

În prezenta lucrare încerc să subliniez relația dintre dezvoltarea liberalismului în timpul celei de-a doua Restaurații în Franța (1815-1830) și scrierile lui Tocqueville, concentrîndu-mă pe gîndirea politică a doctrinarilor, îndeosebi François Guizot (1787-1874), Pierre Royer-Collard (1763-1845) și Charles de Rémusat (1797-1875)⁴. Cei care l-au studiat pe Tocqueville au încercat adesea să identifice scriitorii și operele care l-au influențat pe tînărul autor al *Democrației în America*. O abordare alternativă - foarte rar luată în considerație - constă în evidențierea problemelor de la care a pornit, sau a celor chestiuni care au fost dezbatute public în timpul anilor săi de formare în Franța -în special în anii 1820.⁵ În încercarea de a combina cele două moduri de interpretare, s-ar putea relua vechea dispută despre căte tipuri de democrație putem deosebi la Tocqueville⁶. Dacă reușim să demonstrăm că sistemul său conceptual

a fost conturat în timpul dezbatelor dintre liberali, conservatori și radicali în Franța anilor 1820, parametrii vechii controverse -dacă al doilea volum al *Democrației în America* (1840) oferă sau nu o vizionă diferită asupra democrației față de primul volum (1835)- se pot într-adevăr schimba. Sarcina comentatorului este în acest caz de a demonstra în ce măsură și în ce fel capodopera lui Tocqueville se inspiră din faimoasele dezbateri ce au avut loc în anii 1820 în Franța post-revoluționară⁷. Voi încerca să ofer un răspuns la aceste întrebări, concentrîndu-mă pe probleme ca: revoluție și civilizație, centralizare și descentralizare, democrația ca stare socială și în sfîrșit - dar nu în ultimul rînd - ordine socială și ordine politică. Alte teme importante, precum libertatea presei, nu vor face obiectul acestui eseu, însă o comparație minuțioasă între Tocqueville și doctrinari va trebui să le ia în considerație.

Citind literatura engleză despre Tocqueville am fost uimit de lipsa studiilor privind relațiile dintre acesta și doctrinarii francezi⁸. Nu doresc să dau impresia că influența lui Guizot și a lui Royer-Collard a scăpat observației literaturii academice, ceea ce vreau să spun este că ea a fost subestimată, și prin urmare nu îndeajuns studiată în lumea anglofonă. Acest fapt este cu atât mai surprinzător cu cât volumul al doilea al *Democrației în America* a fost scris într-o perioadă de intensă corespondență cu Royer-Collard (1836-1839)⁹, unul dintre cei doi pasionați cititori contemporani ai lui Tocqueville (celălalt fiind J. S. Mill).

În același timp, temele dezvoltate în *Vechiul Regim și Revoluția* prezintă anumite asemănări cu cele abordate de Guizot în cursurile sale despre istoria civilizației, tinute la Collège de France în

perioada aprilie 1829 -mai 1830, la care Tocqueville a asistat împreună cu un numeros auditoriu. Cît despre relația dintre Royer-Collard și Tocqueville, avem mărturia scrisă a celui din urmă: "Erați - scrie Tocqueville - persoana de care m-am temut cel mai mult pe lume și care a grăbit munca mea în cea mai mare măsură. Preșimteam că veți urma aceeași cale și veДЕам că punetă în circulație ideile fundamentale, pe care voi am să-mi construiesc opera"¹⁰. Această declarație este destul de ciudată, dat fiind faptul că Tocqueville era foarte rezervat în ceea ce privește dezvăluirea surselor și a preferințelor sale. A fost el oare extrem de curtenitor, după cum îi cerea eticheta, sau a spus adevărul? Ne rămîne sarcina dificilă de a demonstra în ce măsură au influențat doctrinarii dezvoltarea ideilor politice ale lui Tocqueville. Pe această problemă ne vom concentra în cele ce urmează.

Cine erau doctrinarii?

Deși s-a aflat în prim-plan, cel mai cunoscut dintre doctrinari, Guizot, s-a bucurat de o faimă proastă în timpul vieții și a fost dat uitării după moartea lui. Astăzi el este amintit mai ales pentru faimoasa sa frază "Îmbogățiti-vă", utilizată mereu în afara contextului și, de aceea, citată inadecvat. *Le Petit Larousse* îl prezintă ca fiind un apărător loial al valorilor conservatoare, și îl consideră responsabil pentru revoluția din 1848, cînd populația a strigat pe străzile Parisului: "Jos Guizot!"¹¹. Guizot este de asemenea menționat -proastă reputație!- la începutul *Manifestului Partidului Comunist*, în care Marx și Engels îl plasează, alături de Papă, de Tar și de Metternich, în sfînta alianță a reacționarilor care încercau să alunge fantoma comunismului. Cît

* Textul de față este o traducere a comunicării *Tocqueville and the Political Thought of French Doctrinaires*, prezentată la seminarul Mellon, desfășurat la Center for Human Values, Princeton 1996. Traducere de Cristina Arion și Alina Vasile.

despre Royer-Collard, cei care au vizitat Parisul să-și amintească strada ce-i poartă numele, aflată în vecinătatea Sorbonnei; scrierile sale rămân totuși foarte puțin cunoscute.

Chiar dacă pare ciudat, nu există un acord în ceea ce privește semnificația exactă a termenului *doctrinar*: au fost avansate diferite interpretări, care nu au reușit să risipească confuzia din jurul acestui concept. Chiar și originea termenului *doctrinar* este departe de a fi clară. În mijlocul unei încinse dezbatere parlamentare, în primii ani ai celei de-a doua Restaurații, un monarhist de dreapta, plictisit de repetarea la nesfîrșit a unor cuvinte precum *principii*, *teorii* și *doctrine*, care apar frecvent în discursurile lui Royer-Collard și ale prietenilor săi, remarcă disprețitor: *Voilà bien nos Doctrinaires*¹². Din acel moment ei au fost siliți să poarte acest nume.

Chiar și aşa, se pare că grupul doctrinarilor devenise o forță politică importantă în 1817, în timpul faimoaselor dezbatere asupra legii presei și asupra Concordatului. În memoriile sale, Guizot remarcă faptul că doctrinarii au fost "reformatori moderati"¹³, care au apărât interesele societății franceze post-revolutionare împotriva oponenților săi, atât de dreapta, cât și de stânga. În schimb, un alt doctrinar important, Prosper de Barante, susține că ei (doctrinarii) nu au format un partid politic; erau niște intelectuali ale căror abilități și cunoștințe i-au adus în prim-planul scenei politice în Franța post-revolutionară, unde și-au etalat superioritatea atât în dezbatările parlamentare cât și în administrație¹⁴. Fără a diminua importanța ideilor doctrinarilor, Rémusat a subliniat stilul acestora, atunci cînd a pretins că termenul *doctrinar* ar trebui privit mai degrabă ca o calitate spirituală,

decît ca un set rigid de principii¹⁵.

Fără îndoială, ca profesori, politicieni și intelectuali, doctrinarii au reprezentat modele ale liberalilor din secolul al XIX-lea, dar ei nici nu au format un partid, și nici nu au reușit să creeze un grup de discipoli precum liberalii din celelalte țări. Bine educați, provenind din familii aristocratice sau burgheze, ei s-au implicat în politică încercînd să construiască Franța, vindecînd-o de orice pasiune revoluționară. A pune capăt revoluției era cel dintîi punct din agenda lor politică, iar ei au luptat din greu pentru a constituționaliza libertățile civile din 1789, evitînd în același timp deriva colectivistă din 1793. Grupul doctrinarilor s-a implicat activ în faimoasele dezbateri politice din perioada celei de-a doua Restaurații (după 1815), cînd au fost puse bazele noui regim liberal, în fapt o monarhie constituțională bazată pe celebra Cartă din 1814, care instaurase un regim politic stabil sub sloganul "Dați uitării trecutul!". Carta instituia o monarhie constituțională fondată pe aristocrația ereditară, care controla camera superioară a parlamentului, Camera Deputaților fiind aleasă prin vot limitat¹⁶. Pînă de curînd s-a presupus, în mod gresit, că perioada 1815-1848 nu a produs nimic important la nivelul ideilor politice în Franța. Cu toate acestea, dezbatările politice cruciale pe diverse proiecte de legi, și alte dezbateri parlamentare care au avut loc în acea perioadă, au influențat scrierile politice originale care așteaptă încă să fie descoperite. De aceea, s-a presupus în mod eronat că perioada 1815-1848 a însemnat ceva doar în măsura în care a constituit o etapă de tranziție spre democrație și vot universal. De fapt, ea a însemnat mai mult decît atât: a marcat suferințele nașterii noului regim liberal, într-un cadru post-revolutionar bîntuit de me-

moria colectivă a realizărilor și eșecurilor Revoluției¹⁷.

Doctrinarii erau spirite independente, a căror originalitate poate trece ușor neobservată într-o clasificare în termeni absoluchi. Ar fi poate preferabil să se vorbească despre *doctrinari* (la plural), decît despre un grup unic, deoarece chiar în primele sale zile de existență, grupul a avut proprii lui dizidenți, care au căutat să-și păstreze originalitatea. Nu a existat o ideologie doctrinară unică și nici o politică unică, după cum remarcă la un moment dat Charles Pouthas. Fără îndoială, doctrinarii erau spirite extrem de independente, care se bucurau să discute împreună despre obiective comune, dar fiecare a căutat să-și păstreze originalitatea, uneori chiar cu prețul unor dezacorduri față de poziția dominantă din interiorul grupului. Inițial, acesta era format din Royer-Collard, Barante, de Serre, de Broglie, Jordan și Guizot, dar opozitia lui Serre în 1820, și moartea lui Jordan în 1821, au afectat serios unitatea doctrinarilor. Rémusat s-a împrietenit cu Guizot în 1819, și noi membri proeminenți s-au alăturat grupului (Cousin, Damiron, Jouffroy, Rossi)¹⁸. În 1835, Royer-Collard s-a certat cu Guizot (aflat în acel moment la putere) și unitatea grupului a slăbit, chiar dacă cei doi aveau să se împace zece ani mai tîrziu.

Unul dintre istoricii de seamă care a studiat liberalismul doctrinarilor, Luis Diez del Corral, afirmă că, în mod paradoxal, a fi doctrinar presupune o anumită lipsă de principii și norme. Acest lucru ar putea să reflecte nevoia doctrinarilor de a improviza și de a găsi soluții *ad-hoc* problemelor presante ale momentului. Dacă considerăm conceptual de doctrinar ca fiind un set coerent de principii, valori și norme la care un individ trebuie

să adere, atunci doctrinarii, spune del Corral, își datorează numele "tocmai faptului că nu au avut o asemenea doctrină"¹⁹. El înceie afirmînd că, întrucînt nu au avut deloc o doctrină, la fel ca Tocqueville, ei au fost siliți să inventeze una la fiecare pas.

Este inutil să precizăm că aceasta este o afirmație controversată, care presupune cîteva precizări importante. A afirmă că doctrinarii nu au avut un set de principii politice e fals. Teorii precum cea a suveranității rațiunii sau cea a guvernului reprezentativ²⁰ îi deosebesc de ceilalți liberali ai secolului al XIX-lea. De aceea, este de mirare faptul că o asemenea afirmație aparține autorului unei cărti bine fundamentate despre liberalismul doctrinarilor²¹. De fapt, del Corral se referă la cu totul altceva. El a intentionat să susțină că doctrinarii nu erau oportuniști și că, pentru a sesiza semnificația teoriilor lor, ei trebuie plasati în contextul istoric care a determinat dezvoltarea principiilor lor. Chiar și aşa, un cititor superficial al lui del Corral ar putea cu ușurință să-i interpreteze greșit cuvintele și să atribue doctrinarilor o poziție pe care nu au ocupat-o vreodată. Să nu ai doctrină și să fii forțat, din această cauză, să improvizezi una pare același lucru cu a fi oportunist; iată de ce unii comentatori i-au învinuit pe doctrinari de oportunitism²².

După părerea mea, aceasta este o greșală care rezultă din necunoașterea sarcinii doctrinarilor în contextul Franței post-revolutionare, și dintr-o cunoaștere superficială a scrierilor lor politice, dintre care unele nu au fost publicate timp de mai multe decenii, sau au fost republicate în ediții cu un tiraj redus. Dacă termenul *doctrinar* nu desemnează în mod clar un partid politic specific, trebuie cel puțin să subliniem atât metoda originală, cât și

stilul folosite de doctrinari pentru a-și apăra politica împotriva adversarilor lor permanenți²³. Într-adevăr, doctrinarii au dezvoltat o manieră rațională și sistematică de a face politică, bazată pe observarea atentă a noilor condiții sociale. Ei au dorit să înlocuiască politica pasiunilor cu o politică a scepticismului și a reformei moderate. Sătui de toate formele extremismului politic, ei au căutat astăzi în teorie, cît și în practică calea de mijloc, care ar fi apărat societatea de cădere în extremism și intransigență ideologică. Scopul lor era introducerea în constituție a nou-apărutei libertăți politice, și reconcilierea libertății cu ordinea într-o societate dominată încă de conflicte politice. Ei s-au opus unor "profeti ai trecutului" ca Joseph de Maistre și Louis de Bonald, legitimiștilor precum Chateaubriand sau liberalilor radicali ca Laffite, Lafayette sau Benjamin Constant. Nimeni nu a descris mai exact metodele doctrinariilor decât Guizot însuși. Iată ce spunea el referindu-se la colegii săi:

"Acceptînd societatea franceză așa cum întreaga noastră istorie, și nu numai 1789, a creat-o, ei au încercat să construiască o guvernare pe baze raționale, care diferă însă de oricare alte principii în numele cărora a fost distrusă vechea societate, sau de maximele incoerente care au fost evocate pentru construirea ei. Chelui, rînd pe rînd, să combată și apoi să apere Revoluția, ei s-au situat cu îndrăzneală, încă de la început, în cadrul ordinii intelectuale, opunînd principii principiilor, făcînd apel la experiență, dar și la rațiune. Doctrinarii își datorează astăzi faima, cît și numele amestecului de elevație filozofică și moderație politică, acestui respect rațional al drepturilor și faptelelor diverse, acestor doctrine noi și în același timp conservatoare, antirevoluțio-

nare, fără a fi retrograde, modeste, în fond, deși adesea arogante în limbaj.²⁴

Să reținem cuvintele folosite de Guizot pentru a descrie metoda doctrinariilor: ei opun principii principiilor, combină experiența și rațiunea, rafinamentul filozofic și moderația politică, respectul pentru drepturi și fapte. Expresia preferată a doctrinariilor, *la force des choses*, evidențiază gradul în care ei își fondează propunerile și teoriile pe factori și pe imperative politice care, din punctul lor de vedere, au dictat prioritățile pe agenda politică a epocii. Această metodă originală nu a caracterizat, totuși, numai practica politică a doctrinariilor; scrierile și discursurile lor politice din perioada celei de-a doua Restaurații împărtășesc același etos. Lucrările politice ale lui Guizot din aceeași perioadă, în special *Des moyens de gouvernement et d'opposition* (1821) și tratatele de filozofie politică publicate postum, sub titlul *Philosophie politique: de la souveraineté* (scrisă parțial în 1822), împreună cu celebrele discursuri ale lui Royer-Collard (adunate și publicate de Prosper de Barante în 1861) sunt adevărate bijuterii pentru o bună înțelegere a politiciei, dar din nefericire ele au scăpat atenției majorității politologilor din spațiul anglo-saxon. În operele lor, doctrinarii au încercat, pentru prima dată, să clarifice probleme precum: democrația ca stare socială (*état social*), distincția dintre ordinea socială și cea politică, trăsăturile noii societăți, conceptele de putere limitată, centralizare, nivelare socială, precum și distincția fundamentală între spiritul Revoluției și spiritul revoluționar. Toate aceste noțiuni se regăsesc în mare parte în operele lui Tocqueville, asupra cărora ne vom concentra în cele ce urmează.

Asemănări și deosebiri

Corespondența dintre Tocqueville și Royer-Collard este o mărturie a afinităților dintre cei doi, și a gradului în care cel din urmă a servit drept model tînărului său prieten. Prima scrisoare a lui Tocqueville către Royer-Collard, care avea pe atunci 72 de ani, datează din ianuarie 1835, chiar înaintea publicării primului volum al cărții *Despre democrație în America*. Schimbul de scriitori a continuat peste ani și s-a încheiat cu puțin înaintea morții lui Royer-Collard, în 1845 (ultima sa scrisoare către Tocqueville este datată 23 octombrie 1844). Pentru noi, importanța acestor scurte scriitori constă în informația pe care o transmit despre scrierea celui de-al doilea volum al *Democrației în America* și, mai mult, despre influența pe care Royer-Collard a exercitat-o asupra tînărului său discipol, care a încercat să contureze imaginea unei viitoare societăți democratice²⁵. Fără îndoială, Royer-Collard a avut numai cuvinte de laudă pentru primul volum al *Democrației*, pe care l-a comparat cu *Politica* lui Aristotel și cu *Spiritul legilor* al lui Montesquieu: "L-am citit de cinci ori", mărturisea el prietenului său Becquey, "este pentru mine o sursă inepuizabilă de instruire și plăcere"²⁶. Royer-Collard și-a dat seama că tînărul Tocqueville înțelesese importanța propriilor sale idei politice, și admira stilul și hotărârea cu care acesta încerca să-și croiască propriul drum²⁷. La rîndul său, Tocqueville îl prețuia pe Royer-Collard, considerîndu-l ultimul reprezentant al unei epoci a marilor pasiuni; vedea în el singura personalitate politică care descindea dintr-un trecut nobil, ale cărui idei și sentimente erau superioare celor din vremea sa²⁸. De asemenea,

Tocqueville admira și invidia șansa lui Royer-Collard de a fi trăit într-un moment istoric crucial, în care s-au pus bazele unui nou regim, și în care viața parlamentară a renăscut. Corespondența dintre Royer-Collard și Tocqueville demonstrează că acesta din urmă era familiarizat cu celebrele discursuri parlamentare ale bătrînului doctrinar, rostită în perioada celei de-a doua Restaurații. Tocqueville se referea la ele numindu-le "discursuri constituante prin idei, metodă și stil"²⁹, și s-a străduit mai tîrziu – chiar dacă fără succes – să-l întreacă prin discursurile sale parlamentare. Tocqueville a apreciat la Royer-Collard extraordinarul său spirit de independență³⁰, o trăsătură de caracter care a făcut numeroase victime de-a lungul carierei sale politice, în măsura în care a căutat neîncetat o cale de mijloc între stînga radicală, stînga monarhistă, doctrinari și conservatorii regaliști.

Mai mult, afinitatea dintre Tocqueville și Royer-Collard poate fi urmărită și la nivelul ideilor politice, ea devenind manifestă în al doilea volum al *Democrației în America*. Ambii s-au arătat dormici de a diferenția spiritul Revoluției de feroarea revoluționară, ceea ce explică preocuparea lor de "a pune capăt revoluției", prin introducerea în Constituție a libertăților obținute de ea și prin promovarea virtuților unei atitudini moderate în politică. Planul de separare a liberalismului de pasiunile revoluționare³¹ i-a unit așa cum i-a unit, și ideea despre monarhie³². Astăzi Royer-Collard, cît și Tocqueville au apărat cu putere libertatea presei³³ și drepturile civile. Royer-Collard a insistat pe legătura dintre libertate și legitimitate, a apărat dreptatea împotriva privilegiilor și s-a opus puterii absolute, ceea ce a exercitat o influență durabilă asupra lui Tocqueville. Mai mult chiar,

în scrisorile către bătrînul său mentor, Tocqueville i-a mărturisit aversiunea sa față de Machiavelli; *Prințipele*, obișnuia să spună Tocqueville, era o lucrare de mîna a doua, dominată de cruzime și vicienie, opinie împărtășită și de Royer-Collard, care vedea în această lucrare doctrina utilității în forma sa cea mai hidioasă³⁴. Mai mult, Tocqueville i-a dezvăluit lui Royer-Collard gustul său pentru marile acțiuni politice³⁵, o nevoie simțită și de acesta, căruia îi lipsea spiritul vechii societăți aristocratice³⁶. În sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, opiniile lor despre democrație ca stare socială prezintă asemănări izbitoare, asupra căroră vom reveni în secțiunea următoare.

Cu toate acestea, dacă privim mistica clasei de mijloc a doctrinilor, și teoria lor asupra regimului mixt, putem observa imediat că scările politice ale lui Tocqueville aparțin unui univers diferit. Există deosebiri între Tocqueville și Guizot, de exemplu, care sănătatea importanță pentru a putea fi ignorate³⁷. Fără îndoială, democrația politică nu a reprezentat preocuparea principală a lui Guizot, care nu a mers în America ca să încerce să presupună cum va arăta lumea în viitor. În schimb, el și-a îndreptat atenția către studiul amănunțit al societăților trecute, evidențind diverse aspecte ale luptei lor permanente pentru suprematie. A lucrat mai ales cu concepe - civilizație, reprezentare și altele de același tip - moștenite de la predecesorii săi francezi și scoțieni³⁸.

Obsesia lui Guizot de a reproduce pe pămînt francez glorioasa revoluție engleză, pe care o considera un fundament permanent al guvernului reprezentativ, permis și ideea guvernării mixte nu au fost niciodată împărtășite de Tocqueville. Participarea politică nu a fost o temă principală în scările sau discursurile lui Gui-

zot, după cum interesul său pentru reprezentare sau suveranitatea rațiunii nu își au echivalentul în scările lui Tocqueville. Mai mult chiar, o lectură a scărilor particolare ale lui Tocqueville din perioada 1835-1848, sau a primului capitol al *Amintirilor sale*, poate crea impresia că Guizot a fost unul dintre politicienii pe care Tocqueville i-a antipatizat cel mai mult. Guizot a ocupat funcții politice importante după revoluția din iulie 1830, și a devenit prim-ministrul în 1840 (pînă în 1847), părăsind scena politică în 1848.

Există totuși asemănări importante între Tocqueville și Guizot, care nu pot fi trecute cu vederea de cel ce se concentreză prea mult asupra diferențelor dintre ei. O privire rapidă asupra ceea ce ei au considerat ca fiind prioritățile Franței post-revoluționare dezvăluie preocupările lor de a găsi mijloacele de "a pune capăt" revoluției (punct de vedere împărtășit și de Royer-Collard), ceea ce reprezintă un alt mod de a spune că atât Tocqueville cât și Guizot erau interesați de stabilirea și consolidarea instituțiilor libere ale nouului regim liberal. S-ar putea spune că gradul în care Guizot -împreună cu alții doctrinari - și Tocqueville s-au opus spiritului revoluționar nu a fost același, și totuși nu trebuie să uităm că ei au fost întotdeauna prompti în disocierea spiritului lui 1789 de cel radical al lui 1793. Într-o scrisoare către un prieten (Eugène Stoffels) care este considerată astăzi cea mai bună expresie a crezului său politic, Tocqueville își mărturisea opoziția fermă față de spiritul revoluționar radical: "Nu cred să existe în Franța un om mai puțin revoluționar decât mine și care să nu trească o ură mai puternică față de ceea ce se numește spirit revoluționar"³⁹. În schimb, într-un discurs ținut la Academia Franceză în 1861, Guizot celebra memo-

ria lui Tocqueville, subliniind asemănarea dintre ideile lor politice: "Ceea ce dorea, ceea ce căuta Dl. de Tocqueville pentru patria noastră - spunea Guizot - doream, căutam și eu; noi nutrim aceeași dragoste pentru libertățile publice și instituțiile pe care se bazează ele, o dragoste inspirată de idei și sentimente foarte asemănătoare" (sublin. noastră)⁴⁰. Elogiul lui Guizot adresat celui care tocmai dispăruse să ar putea să fi fost mai mult decât un simplu procedeu retoric. Telurile erau într-adevăr similare, dar mijloacele erau diferite. Înțrebarea rămîne, în acest caz, cît de departe au mers aceste asemănări și cum le putem pune în acord cu ezitarea lui Tocqueville de a îmbrățișa cauza lui Guizot în timpul regimului din Iulie?

Fără îndoială, scările lui Tocqueville între 1835-1848 mărturisesc antipatia sa față de Guizot, politicianul pe care l-a considerat "cu totul străin"⁴¹ de modul său de a gîndi și de a simți. Modul burghez de viață al monarhiei din Iulie i s-a părut autorului *Democrației în America* deteriorat de meschinărie, egoism și mediocritate, un stil cu care nu putea să se împace și împotriva căruia a reacționat viguros. Era o epocă lipsită de măreție, nota Tocqueville, în care însăși viața politică se estompa, în timp ce guvernul semăna din ce în ce mai mult cu o uriașă companie industrială⁴². Tocqueville vea cauza acestei situații dificile în credință larg răspîndită în acel moment, conform căreia politica devenise doar un joc în care fiecare căuta să cîștige pe socoteala compatrioților săi; politica era astfel teatrul unor ambiții și al unor manipulări tri-viale. După cum am arătat deja, pasiunea lui Tocqueville pentru marile evenimente rămăsese nesatisfăcută și el nu se sfia să-și dezvăluie inclinațiile, și faptul că se săturase de "castronașul burghezo-democra-

tic cu supă" al zilei⁴³. În mijlocul acestei pustietăți spirituale, Tocqueville și-a găsit cîțiva prieteni, și mai ales un mentor: pe Royer-Collard. Tânărul îi mărturisea acestuia, într-o scrisoare din 27 septembrie 1841, că simte o aversiune aproape de nestăpînit față de asocierea sa permanentă cu oricare dintre contemporanii săi, referindu-se în special la Thiers și Guizot. Mai mult chiar, Tocqueville scria că nu vedea nici un partid, dintre cele care divizau Franța în acel moment, la care ar fi vrut să adere⁴⁴. Cîteva rînduri mai jos, el încebia cu celebra propoziție potrivit căreia *partidul liberal, însă nu revoluționar*, este cel pe care și l-ar fi dorit dar, acesta nu exista. Royer-Collard, care fusese de partea lui Guizot în 1835, împărtășea melancholia lui Tocqueville. Politica, le scrisă Royer-Collard alegătorilor săi din 1837, este în prezent lipsită de fosta ei măreție, iar interesele individuale prevalează asupra pasiunilor celor mai nobile⁴⁵. Nemulțumirea lui Royer-Collard, deși într-un fel diferită de cea a lui Tocqueville rezonează cu teama acestuia că, favorizînd căutarea asiduă și nesfîrșită a succeselor materiale, libertatea politică ar sădi semințele propriei sale distrugeri.

Istoria, civilizația și Revoluția Franceză

Pentru a sublinia problemele de la care Tocqueville a pornit, trebuie să ne întoarcem la anii de formare care au precedat celebra călătorie în America. Să privim, mai întîi, lucrările lui Guizot. Există puține referințe la ele în scările și scările timpurii ale lui Tocqueville, cu excepția celor în care am subliniat deja adîncă sa admirătie pentru Guizot, la ale cărui cursuri de istoria civi-

lizației franceze și europene a asistat la Collège de France. Pe 30 august 1929, el își informa prietenul, Gustave de Beaumont, că își consacrase timpul lecturii lui Guizot, pe care îl aprecia ca "într-adevăr extraordinar" în analiza ideilor și în alegerea cuvintelor; îi propunea acestuia să-l recitească împreună pe Guizot în iarna următoare.⁴⁶ La doar o săptămână de la sosirea sa la New York, i-a cerut unui prieten, Ernest Chabrol, să-i trimită cîteva dintre volumele lui Guizot, care l-ar ajuta să găsească cea mai potrivită metodă de a afla secretele societății americane: "Aici nu putem găsi o carte foarte necesară, care ne-ar ajuta să analizăm societatea americană" scria Tocqueville; "acestea sînt cursurile lui Guizot publicate în urmă cu trei ani, în care vorbește despre societatea romană și despre cea medievală"⁴⁷. După cum observa Edward Gargan⁴⁸, Tocqueville era interesat mai mult de metoda lui Guizot decît de conținutul cursurilor sale. Într-adevăr, Guizot dorea să surprindă spiritul unei civilizații, al unei societăți sau al unui popor aşa cum era el reflectat de moravurile, opiniile, normele sale, dar și de alte "monumente de inteligență". Pentru a înțelege natura și originalitatea acestei metode, ar trebui ca ea să fie integrată într-un context istoric, ea conducînd la redescoperirea istoriei ca știință arhitectonică la începutul secolului al XIX-lea.

Operele istorice ale lui Guizot, și în special *Histoire Générale de la Civilisation en Europe* și *Histoire de la Civilisation en France*, i-au impresionat pe contemporanii săi prin "coerență și gradul de comprehensiune"⁴⁹. Asemenea lui Mill, ale cărui cuvinte tocmai au fost citate, și Tocqueville a admirat numeroase aspecte ale operei lui Guizot, precum și abilitatea sa de a trasa o schemă generală "atât de bine elaborată și însușită

anticipat"⁵⁰. Subliniind *unitas in pluralitate* a Europei, Guizot sugera că măreția civilizației europene constă în chiar coexistență și coordonarea principiilor rivale de organizare socială și politică, nici unul dintre aceste principii nereușind să le înăbușe pe celelalte sau să se impună în detrimentul lor. Guizot observa, de asemenea, că progresul civilizației europene a fost determinat de dezvoltarea instituțiilor locale în Roma antică, a dreptului civil, a libertății de gîndire, a bisericii creștine, precum și de separarea puterii spirituale de cea temporală. Susținător al progresului, el obișnuia să spună că civilizația este inseparabilă de ideea de progres.⁵¹ Guizot a insistat asupra evoluției progressive și inevitabile a societății, evoluție însoțită de progresul clasei de jos și de o ușoară nivelare socială. În sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, Guizot susținea că dispariția centralizării feudale se produce datorită lipsei legăturilor sociale și a mijloacelor obișnuite de menținere a ordinii într-un feudalism aflat în declin⁵².

Însemnările lui Tocqueville atestă impactul pe care cursurile ținute de Guizot la Collège de France l-au avut asupra sănătății lui aflat în căutarea înțelepciunii politice. După cum am precizat deja, teoria lui Guizot despre civilizație a însemnat o metodă de cercetare care a exercitat o influență durabilă asupra lucrărilor lui Tocqueville, și îndeosebi asupra *Vechiul Regim*. Nu este deci o pură coincidență faptul că Guizot aprecia extrem de mult această carte, pe care o considera "cea mai frumoasă lucrare"⁵³ a lui Tocqueville. Însemnările lui Tocqueville din 1829 ilustrează destul de bine metoda pe care voia să o folosească pentru cea mai recentă lucrare a sa: "Istoria civilizației vrea și trebuie să vrea să cuprindă totul în același timp. Omul trebuie să fie examinat sub toate aspectele existenței sale sociale.

Trebuie să-i urmărească progresele intelectuale vizibile în *fapte, opinii, norme și alte monumente ale inteligenței*" (sublin. noastră)⁵⁴. În același timp, Tocqueville nu putea să treacă cu vederea o altă temă de o importanță crucială la Guizot: relația și interacțiunea dintre societate și individ. Înțelegerea acestor puncte cheie l-a ajutat pe Tocqueville să-și creeze, cîțiva ani mai tîrziu, o manieră de abordare proprie și originală care a contribuit la descrierea democrației ca stare socială.

Guizot nu a scris o istorie a Revoluției Franceze. În schimb, el este autorul unui lucru la fel de important: el a descris căile care au condus la acest eveniment important, care, în opinia sa, a fost rezultatul unui proces îndelungat. O abordare asemănătoare va fi folosită mai apoi de Tocqueville în *L'Ancien Régime et la Révolution*. Scriind o istorie a civilizației europene, privită prin prisma Revoluției Franceze⁵⁵, Guizot a dezvăluit o întreagă tradiție de instituții reprezentative și libertăți locale legate de evoluția clasei de mijloc în Europa modernă. Astfel, el a evidențiat existența unei tradiții a libertății, și a lăsat să se înțeleagă că 1789 nu a reprezentat o ruptură radicală cu trecutul, ci punctul culminant al unui îndelungat proces istoric care era inevitabil⁵⁶. Aceasta din urmă a fost marcat nu numai de o tendință de centralizare, ci și de accentuata egalizare a condițiilor, de nivelare socială și de substituirea puterilor publice voințelor individuale.

Existența unei tradiții de libertăți locale a fost o temă dragă și altui doctrinar de frunte, Royer-Collard. În discursurile sale parlamentare, el a deplins dispariția corporilor intermediare, care era legată de dezvoltarea administrației centralizate și de alianța îngrijorătoare între democrație și centralizare. Faimosul său discurs din 1822 despre libertatea presei a atacat

această problemă crucială, avansînd, cu mai bine de zece ani înaintea lucrării *Despre democrație în America*, teza unei societăți atomizate, *la société en poussière* (societatea fărîmițată) după cum a numit-o el, care a netezit calea către dezvoltarea centralizării administrative. Iată ce avea de spus Royer-Collard în legătură cu acest subiect:

"Am asistat la dispariția vechii societăți și, odată cu ea, la dispariția acestei mulțimi de instituții domestice și de magistraturi independente pe care le ținea la sănătățile ei, puternic fascicul de drepturi private, adevărate republici în monarhie. Este adevărat, aceste instituții, aceste magistraturi nu divizau suveranitatea; însă îi contrapuneau peste tot limite pe care onoarea le apăra cu încăpăținare. Nici una dintre ele nu a supraviețuit, și nici o altă nu s-a ridicat în locul lor. Revoluția nu a lăsat în viață decît *indivizi*. Sub acest raport, dictatura care a stopat-o i-a distrus opera. Din societatea fărîmițată (*la société en poussière*) s-a născut centralizarea. (sublin. noastră)"⁵⁷

Să remarcăm asemănarea între argumentele lui Royer-Collard în această privință și cele ale lui Tocqueville: centralizarea administrativă progresivă a favorizat nivelarea socială și dispariția corporilor intermediare, care au alimentat o nouă formă de despotism⁵⁸. Poate pare ciudat, însă adevărul este că doctrinarii au formulat problema despotismului (democratic) cu zece ani înainte de Tocqueville. După cum o demonstrează o scriere a lui Royer-Collard adresată lui Molé, bătrînul doctrinar se temea de un nou tip de tiranie - despotismul democratic - care ar putea să se descurce fără soldați, tribunale și închisori, și să recurgă la noi mijloace de supunere a sufletelor.⁵⁹ Am văzut deja că Royer-Collard s-a opus ideii potrivit căreia democrația era in-

compatibilă cu despotismul, dată fiind uniformitatea administrativă crescândă în Franța pre-revolutionară. După ce face distincția fundamentală între magistrat și administrator, el se plângă: "Astfel am devenit un popor de administrați, în mîna unor funcționari irresponsabili, ei însăși centralizați în puterea ai căror miniștri sînt"⁶⁰. Concluzia acestei evoluții este ușor de ghicit: acolo unde nu mai există decât indivizi izolați, statul va fi curînd investit cu tot ceea ce depășește interesele lor particulare, prin aceasta fiindu-i lărgită sfera de interferență. Privind înapoi, unul dintre obstacolele principale în calea fondării unei guvernări libere și stabile în Franța a fost dispariția corporilor intermediare, care creau legături între indivizi și îi apărau de puterea absolută. Centralizarea administrativă și "o putere absolută și excesivă"⁶¹ au fost consecința dispariției progresive a tuturor acestor instituții intermediare și independente.⁶² Societatea care a rezultat a fost una atomizată, care a deschis calea spre un nou tip de despotism -despotismul democratic milos și bîndă cărui primă descriere poate fi întîlnită la Royer-Collard, și al cărui portret definitiv ne-a fost oferit de carte a patra a celui de-al doilea volum al lucrării *Despre democrație în America*.

Desigur, centralizarea apare amenințătoare pentru Tocqueville, chiar în *Despre democrație în America*, în care el operează celebra distincție între guvernare centralizată și administrație centralizată⁶³. Atunci cînd puterea care conduce interesele generale ale țării este concentrată într-un singur loc, scrie el, avem o guvernare centralizată care controlează toate problemele politice. O administrație centralizată concentreză într-un singur loc, sub umbrela unui imens aparat burocratic, controlul tuturor intereselor locale, restringînd prin aceasta autonomia și deter-

minînd apatia cetătenilor. O lectură a scrierilor lui Guizot din timpul celei de-a doua Restaurări arată că noțiunea de centralizare nu a scăpat nici atenției acestuia. De-a lungul istoriei Europei moderne, el a observat o tendință generală către centralizarea administrativă și predominarea interesului general⁶⁴. Deși interesul său de a realiza o distincție netă între guvernare centralizată și administrație centralizată nu se suprapune cu cel al lui Tocqueville, el a scris totuși despre amîndouă, mergînd astă de departe încă, într-o scrisoare adresată lui Thiery, condamnă "centralizarea spiritelor"⁶⁵ care, în opinia sa, era chiar mai periculoasă decât centralizarea economică.

Cei care sănătăția să credă că, datorită preocupării lor față de puterea politică și administrație, *descentralizarea* nu reprezenta un punct de interes pentru doctrinari, ar fi surprinși să afle că se înșală. Să luăm, de exemplu, următorul fragment dintr-unul din discursurile lui Royer-Collard din 1821: "Cred - afirma el - că în secolele democratice care vor urma independența individuală și libertățile locale vor fi mereu un *produs al artei*. Centralizarea va fi modul firesc de guvernare" (sublin. noastră)⁶⁶. Nu este nevoie să mai spunem că aserțiunea lui Royer-Collard despre independența individuală și libertățile locale ca produse ale artei este o reminiscență a superbei descrieri a lui Tocqueville despre arta de a fi liber. Sau să luăm pasajul următor din *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, o carte publicată ded Guizot în 1821, în care apărarea libertăților locale - și în acest sens, liberalismul său - sănătățea lipsite de echivoc:

"Trebuie să alegi. Trebuie să știi să fii despot sau să suferi pentru ca un popor să fie liber. Or, libertatea constă în a

face tu însuți, în problemele care te pri- vesc, tot ceea ce poți face cu înțelepciune și potrivit binelui comun. Am trăit în provinție, în sinul acestei societăți care nu este formată, zice-se, decât din indivizi separați, izolați, fără să existe între ei legături care să-i unească. Acest lucru mi s-a părut doar o aparență, fără nici un substrat real. Am găsit pretutindeni legături ignorante, influențe pierdute, superiorități nefolosite."⁶⁷

După ce a evidențiat existența tuturor acestor oameni - proprietari, avocați, notari, antreprenori, fabricanți și comercianți - care trăiesc în singurătate și izolație de ceilalți, el continuă să condamne lipsa de autonomie pe un ton care îl depășește pe Tocqueville. Modul în care Guizot își construiește argumentele merită să fie examinat în detaliu. El a înfîlnit oameni care erau capabili să facă multe lucruri bune, însă care nu făceau nimic datorită faptului că trăiau în singurătate și erau condamnați să fie lipsiți de putere. I-a auzit vorbind despre treburile publice, și și-a dat seama că vorbeau despre ele că și cum problemele locale erau străine lumii și intereselor lor. Cu alte cuvinte, arta asociierii le era necunoscută⁶⁸. Observați că Guizot vorbește aici despre oameni cărora le lipsesc legăturile mutuale, și a căror apatie civică contribuie, printre altele, la ineficiența guvernului central și a administrației.

Originalitatea lui Guizot constă în faptul că pledează pentru ideea că fiecare societate posedă un număr de "superiorități naturale" care constituie, de fapt, noile instrumente ale guvernării care trebuie să fie utilizate pentru ca politica să devină din nou arta posibilului. În fiecare departament, oraș sau sat, susține Guizot, există un număr de oameni care reprezintă o parte importantă a "adevăratei guvernări a societății".⁶⁹ Cea mai mare

greșeală pe care guvernul și administrația centrală ar putea să o facă este să credă că se poate guverna în mod arbitrar, ca și cum societatea ar fi un imens cîmp pustiu. Modul lui Guizot de a privi societatea -în 1821!- ar putea să-i provoace cititorului lui Tocqueville senzația de *déjà vu*: societatea nu poate fi comparată cu un teren arid care așteaptă guvernul sau suveranul să-l semene. Ea are propriile-i mijloace de guvernare, pe care fiecare autoritate centrală ar trebui să știe cum să le folosească. "Slavă Domnului - scrie Guizot - societatea umană nu este un teren pe care un proprietar trebuie să vină să-l exploateze; ea posedă și produce singură cele mai sigure instrumente de guvernare; ea le împrumută cu placere oricui știe să le folosească, însă trebuie să i te adresezi pentru a le obține"⁷⁰. Soluția pe care o propune Guizot nu ar fi surprins atunci decât cu greu pe un liberal tocquevillian: orice putere centrală trebuie să renunțe la pretenția de a controla și de a face totul, și omul va înceta curînd să mai acționeze singur.⁷¹

Democrația ca stare socială

S-a afirmat că unul dintre cele mai mari merite ale lui Tocqueville a fost acela că a subliniat condițiile sociale ale unui regim democratic sau, altfel spus, că a considerat democrația ca "stare socială" (*état social*). Aceasta marchează o diferențiere importantă față de practica comună, care constă numai în concentrarea asupra definiției *politice* a democrației. Totuși, nici în această privință Tocqueville nu și-a conceput cadrul într-un vid conceptual. În secțiunea precedentă am afirmat că, înaintea plecării sale în America, el intrase deja în contact

cu inovațiile conceptuale ale doctrinariilor, pe care le aprecia foarte mult și care vor exercita o influență durabilă asupra scrierilor sale. Este clar că centralizarea și descentralizarea nu erau singurele subiecte dezbatute în timpul celei de-a doua Restaurări, acea epocă a "marilor dezbatere" și a "marilor partide", cum a numit-o cîndva Tocqueville. Teorile avansate de doctrinari au înfruntat criticele aspre ale ultraconservatorilor, acei profeti ai trecutului care luau în considerare o întoarcere completă la Vechiul Regim, dar ele au fost atacate și de radicalii de stînga, care doreau să continue opera neterminată a Revoluției. Confruntările lor parlamentare au dat naștere unor înflăcărate controverse despre motivele pentru care o întoarcere la principiile care dominaseră organizarea politică a țării înainte de 1789 era imposibilă în contextul Franței post-revolutionare. Pentru a demonstra de ce a da înapoi ceasul nu era o soluție pentru problemele lor, doctrinarii au arătat că un nou tip de societate se dezvoltase pe ruinele Revoluției, și au continuat prin a-i evidenția caracteristicile îmbrățișind o perspectivă sociologică. Ei s-au referit la o nouă condiție socială - bazată pe egalitatea drepturilor și pe o influență crescîndă a opiniei publice - ca la un principiu generator, idee care a fost reluată și dezvoltată mai tîrziu de Tocqueville în capitolul trei (partea întâi) din primul volum din *Despre democrație*. Se poate presupune că doctrinarii cunoșteau ideile lui Montesquieu, care, în Cartea a opta din *Spiritul legilor*, vorbea despre etosul egalității extreme ce caracteriza democrațiile antice corupte. Adevărul este că doctrinarii trăiau într-un context post-revolutionar și trebuiau, prin urmare, să formuleze problemele altfel decît Montesquieu. Guizot observase încă din

1821 care erau consecințele dispariției societății aristocratice: înainte de toate, uniformitatea crescîndă în structura societății și linia de demarcație tot mai îngustă între diferitele clase. Inegalitatea și privilegiile aristocratice pierd din importanță, susține Guizot; există mai mulți oameni decît înainte ale căror voci pot fi auzite și care au un cuvînt de spus în treburile economice ale țării. Felul în care descrie caracteristicile acestei noi societăți amintește de scierile lui Tocqueville:

"Acestă *comunitate a condițiilor*, această *egalitate sub mîna lui Dumnezeu* nu este cea mai slabă dintre legăturile care îi unesc pe oameni; ea îi atrage unii către alții, îi unește în *aceleași sentimente*, îi împiedică să se izoleze în lupta dintre interesele lor, îi reduce în mod constant la respectul unor *legi anume* și le dă de înțeles că nu sînt, unii față de alții, nici atît de diferenți, nici atît de străini. *Aceleași legi* se impun, *aceleași* șanse li se oferă tuturor; mariile diferențe se estompăză; ideile, sentimentele, interesele *cumne* se răspîndesc și devin mai puternice. Astfel, pe de-o parte mai multe existențe individuale capătă importanță și forță; pe de altă parte, toate existențele sunt strîns legate, rezonează una în alta. (sublin. noastră)"⁷²

Aceleași sentimente, aceleași legi, aceleași șanse, aceleași interes, fără privilegii: acestea sunt cuvintele pe care Guizot le alege pentru a contura portretul noii societăți ce se dezvoltase după 1789. Revoluția nu a pus bazele unei guvernări libere, însă cel puțin a creat un nou tip de societate pentru care guvernarea din Vechiul Regim ar fi cu totul nepotrivită⁷³. Fragmentul citat mai sus a fost extras dintr-o lucrare în care Guizot pleda împotriva pedepsei cu moartea, recurgînd la un original și foarte convingător amestec de

argumente sociologice și politice. El a arătat în special că luase ființă un nou tip de societate ale cărei principii constitutive și a cărei structură erau radical diferite de cele ale unei societăți aristocratice. Ceea ce o diferență pe cea din urmă de prima era tocmai existența cîtorva indivizi proeminenți, care se bucurau de privilegiile ce erau refuzate marii mase de oameni. Această societate rigidă, ierarhizată, avertizează Guizot, este o relică a trecutului: "nu mai există nici Coligny, nici Mayenne"⁷⁴. Într-o societate democratică, aceste influențe individuale sunt împrăștiate în întreaga societate, iar milioane de oameni se bucură de condiții asemănătoare, gîndesc și simt în moduri izbitor de asemănătoare. Puterea a părăsit familiile și a coborât la baza societății, acesta este argumentul lui Guizot. Personalități puternice, de tip aristocratic, au deschis calea către imperiul ideilor generale, din ce în ce mai influent și mai puternic. Pe de-o parte, a rezultat o anume "slăbiciune" sau "efeminare" a spiritelor și a caracterelor populației, care a devenit mai dispusă ca niciodată să subscrive la opinia generală și să asculte de impulsul general. Pe de altă parte, noi idei și interese - desigur, cele ale clasei de mijloc - au ajuns să ocupe poziții importante⁷⁵, depășind interesele aristocrației. Acestea din urmă sunt slabe și, la limită, "nelegitime" pentru că vin în contradicție cu libertățile și principiile înscrise, consfințite de Charta din 1814.⁷⁶

În baza acestor considerații sociologice, Guizot a prevăzut că nimenei nu ar putea controla sau opri acest proces inevitabil. El a înțeles că factorii sociali erau atotputernici, și s-a convins că trebuie să învățăm cum să-i adaptăm cadru-lui noii societăți. Merită să subliniem aici că limbajul inevitabilității schimbării sociale prefigurează venerația religioasă

cu care Tocqueville contempla progresul democrației în lumea modernă. "Nu se poate lupta contra faptelor sociale" - scrie Guizot - ele au rădăcini pe care mîna omului nu ar putea să le atingă, iar cînd au acaparat solul, trebuie să știi să trăiești sub imperiul lor" (sublin. noastră)⁷⁷. Recunoașterea și satisfacerea intereselor acestui nou tip de societate sunt primii pași către pacea socială. Se poate observa cu ușurință gradul în care Tocqueville i-a urmat pe doctrinari, rafinîndu-le și îmbogățindu-le argumentele sociologice despre interacțiunea dintre condițiile sociale și guvernarea unei societăți libere. Noua societate descrisă de Guizot, "în care milioane de oameni de condiție asemănătoare, cu sentimente similare, fără să se fi văzut sau să-și fi vorbit vreodată, își cunosc reciproc soarta"⁷⁸ este, în multe privințe, și societatea lui Tocqueville: egalitatea condițiilor, accentuarea individualismului și a rolului opiniei publice⁷⁹, absența privilegiilor și aşa mai departe. Așadar, noi mijloace de guvernare sunt necesare pentru bunăstarea noii societăți; după cum am văzut deja, aceste mijloace sunt cu totul diferite de cele folosite de o administrație excesiv de centralizată, sub care viața locală și libertățile sunt sufocate. Pentru a fi eficient, un guvern trebuie să se bazeze pe instituțiile, legile și dispozițiile suflatului, singurele care i-ar putea da energia de a duce la bun sfîrșit politici eficiente.⁸⁰

Nu mai trebuie să o spunem, doctrinarii nu ar fi putut să ignore un subiect atît de important ca democrația. Am sugerat deja că ei se refereau la democrație ca *stare socială* (*état social*), ceea ce reprezenta o inovație conceptuală importantă pentru acea epocă. Pentru a înțelege amplioarea acestei schimbări, trebuie să reamintim că, în Franța modernă, evoluția conceptului de democrație este de departe de

a fi fost una liniară. Este adevărat că, pentru o lungă perioadă de timp, democrația nu desemnase cel mai bun regim politic posibil, și că foarte puțini o considerau viitoarea formă de guvernare și de societate. Cel puțin până la Rousseau, democrația desemna o formă desuetă de guvernămînt, care fusese adecvată comunităților puțin numeroase ale Greciei antice, însă care era considerată nepotrivită pentru condițiile societăților moderne cu o populație numerosă. În ochii oamenilor ce au trăit consecințele Terorii din 1793, democrația era echivalentă, din motive evidente, cu despotismul și cu o formă corruptă de suveranitate a poporului. Democrația, a spus odată Joseph de Maistre, are un moment de strălucire, însă prețul care trebuie plătit pentru el depășește satisfacțiile pe care le poate aduce. Temută pentru posibilele consecințe negative ce puteau rezulta din suveranitatea poporului exercitată în mod tiranic, democrația a căpătat conotații în mare parte peiorative, care au obsedat mintile Franței post-revoluționare pentru jumătate de deceniu, ele menținându-se chiar și după 1848. Acest context explică de ce deliberarea democratică nu a constituit o problemă pentru liberali de-a lungul celei de-a doua Restaurări; în schimb, ei au ales să se concentreze asupra aspectelor sociale ale democrației, definită ca egalitate a drepturilor și - mai tîrziu - ca egalitate a condițiilor.⁸¹

Reconcilierea democrației -ca nou tip de societate- cu guvernul reprezentativ părea în acea epocă o sarcină descurajantă, iar meritul doctrinariilor constă tocmai înacceptarea acestei provocări. Ei se numără printre primii care au încercat să deplaseze atenția de la considerațiile politice la cele *sociologice* prin examinarea bazelor sociale ale demo-

crației: obiceiuri, idei, dispoziții ale sufletului care au promovat egalitatea tot mai accentuată a condițiilor. Altfel spus, ei foloseau termenul *democrație* pentru a desemna mai curînd noua societate *egalitară* - democrația ca egalitate a condițiilor sau a drepturilor, și nu ca suveranitate a poporului - și nu atînă o formă de guvernare adekvată numai pentru societățile din lumea antică.⁸² Această schimbare conceptuală a fost realizată pe deplin de Tocqueville în *Despre democrație*, însă rădăcinile ei pot fi descoperite în celebrele dezbateri ale celei de-a doua Restaurații și, mai ales, în discursurile parlamentare ale lui Royer-Collard. Oricât de evidente ar putea să ni se pară astăzi aceste idei, adevărata lor semnificație și originea lor au fost adesea prost prezентate sau prost înțelese de teoreticienii politici care s-au concentrat exclusiv asupra democrației politice. Cea mai frecventă greșală, după cum am arătat deja, este de a atribui definiția democrației ca *stare socială* (*état social*) lui Tocqueville,⁸³ în timp ce aceasta era, de fapt, unul din numeroasele *topoi* în dezbatările din vremea Restaurației, și ocupa un loc important în scrierile politice ale doctrinariilor. Contemporanii lui Tocqueville erau conștienți de adevărata genealogie a acestei idei, după cum o demonstrează și următoarea afirmație a lui Rémusat: "Noi nu vrem să-l considerăm aici (pe Tocqueville) decît ca pe un fel de continuator al lui Royer-Collard în ceea ce privește această problemă importantă a democrației".⁸⁴

Este adevărat că importanța definirii democrației ca *stare socială* (*état social*) nu poate fi supraestimată decît cu greu, din moment ce, după cum vom vedea mai departe, ea lămuște și distincția esențială între ordine *politica* și ordine *socială*. Prin democrație ca stare socială

doctrinarii, și mai tîrziu Tocquevile, se refereau la nașterea unui nou tip de *societate*, care implica o nouă configurație a moravurilor, sentimentelor, legilor și instituțiilor. În 1820 de Serre a fost cel care, într-un pasaj celebru, a lansat teza democrației sociale: "Democrația - spunea el - este pentru noi pretutindeni plină de sevă și de energie; ea există în industrie, în proprietate, în legi, în amintiri, în oameni, în lucruri. *Torrentul curge vijelios*, iar digurile fragile de abia reușesc să-l cuprindă" (sublin. noastră)⁸⁵. Această expresie - democrația este un torrent care curge vijelios - a captivat imaginația și vocabularul contemporanilor lui, preocupăți mai ales de moderarea democrației, de exemplu prin găsirea mijloacelor celor mai potrivite pentru a concilia democrația, libertatea și ordinea. Însuși Royer-Collard a acceptat provocarea și a subliniat implicațiile democrației ca stare socială. El a echivalat democrația cu egalitatea în drepturi⁸⁶ și a susținut că ea devenise forma universală a societății. Iată ce afirmă el, în replică la asemănările lui de Serre:

"În ceea ce mă privește, considerind democrația ca opusă aristocrației, sau numai comparind-o cu aceasta, cred că ea, aşa cum a fost construită de-a lungul secolelor, înaintează vijelios în Franță. Clasele de mijloc s-au implicat în treburile publice; ele știu că sunt și treburile lor. Iată democrația noastră, aşa cum o văd și cum o concep eu; da, ea înaintează vijelios în această frumoasă Franță, binecuvîntată de ceruri mai mult ca niciodată. Trebuie să acceptăm această stare sau trebuie să o distrugem, iar pentru a o distrugă trebuie să depopulăm, să săracim, să sufocăm clasele de mijloc. Aristocrația, democrația nu sunt numai niște simple doctrine supuse dezbatării noastre. Ori, înțelepciunea constă în a le studia și a le organiza."⁸⁷

Puține pasaje ilustrează mai bine decît acesta atîț originalitatea, cît și nucleul gîndirii politice a doctrinariilor. Aproape fiecare element esențial al filozofiei politice a doctrinariilor este surprins aici: mersul inevitabil al democrației și nevoia de a-i controla și de a-i atenua efectele, legătura dintre democrație și nașterea clasei de mijloc, opoziția dintre starea socială aristocratică și cea democratică. Royer-Collard este un neobosit apărător al noii ordini sociale, iar poziția sa are ca bază recunoașterea puterii faptelor sociale, temă cu care ne-am familiarizat deja din scrierile lui Guizot. Starea, structura și etosul noii societăți sănătoase care nu pot fi nici ignorate și nici schimbate⁸⁸, le spunea Royer-Collard adversarilor săi ultra-regaliști; guvernul ar trebui să se ajusteze la societate, în loc să încerce să o modeleze pe aceasta conform planurilor sale arbitrale și învecinate. Pentru a înțelege nouitatea viziunii doctrinariilor trebuie să reamintim că dreapta conservatoare susținea -împotriva celor care afirmau prioritarea societății în această privință - că puterea era cea care dădea naștere societății și care îi determina natura.⁸⁹ Din moment ce democrația, ca stare socială, se referă la elementele constitutive ale societății, ea reprezintă ceva mult mai profund decît o simplă formă de guvernare, și nu ar trebui să fie confundată cu suveranitatea poporului *tout court*. Definiția democrației ca "mod de a fi în societate" apare în următoarea afirmație a lui Tocqueville: "Democrația reprezintă starea socială, dogma suveranității poporului reprezentată dreptul politic. Democrația este un mod de a fi în societate, suveranitatea poporului este o formă de guvernare".⁹⁰

Totuși, ar fi o eroare să credem că nu au existat, în această privință, și diferențe între Tocqueville și doctrinari,

sau că aceștia s-au concentrat exclusiv asupra definiției sociologice a democrației, ignorînd aspectele sale politice. De fapt, din motive istorice evidente, doctrinarii erau mult mai puțin încrezători decît Tocqueville în posibilitatea de a evita consecințele negative ale suveranității poporului și ale democrației politice. Teroarea din 1793, afirmau ei, reprezenta tocmai suveranitatea poporului în acțiune, însemna o încercare nelegitimă de a crea un suveran infailibil pe pămînt, încercare care era sortită pieirii pentru că nu reprezenta nimic altceva decît un caz extrem de idolatrie politică⁹¹. În viziunea lui Guizot, de exemplu, cele patru păcate cardinale ale democrației, aşa cum s-au manifestat în Franța revoluționară, au fost despotismul revoluționar, lipsa de protecție a drepturilor, centralizarea puterilor și despotismul majoritatii⁹². Trebuie să reamintim aici că doctrinarii au construit celebră teorie a suveranității rațiunii pentru a ataca suveranitatea poporului, care acordase în mod greșit infailibilitatea majoritatii poporului⁹³. Această idee apare sub diferite forme astăzi în scrierile lui Guizot, cît și în cele ale lui Royer-Collard, ale căror idei în această privință sunt diferite de viziunea mai moderată a lui Tocqueville asupra suveranității poporului. *Filozofia politică* a lui Guizot, publicată postum, include cîteva capitulo despre democrație în care aceasta este identificată cu tirania majoritatii, și în care autorul are numai cuvinte aspre despre "marele număr" care este întotdeauna supus greșelii⁹⁴. Douăzeci și cinci de ani mai tîrziu, după revoluția din 1848 care a pus brusc capăt carierei sale politice, Guizot a mers și mai departe, identificînd democrația cu haosul⁹⁵, recurgînd la unul dintre instrumentele clasice ale retoricii conservatoare: teza primejdiei, care pretinde că o nouă reformă ar

pune în pericol ordinea existentă, ea trebând, prin urmare, să fie respinsă⁹⁶. Nu mai este nevoie să spunem că aceasta nu era o acuzație originală, din moment ce ultraconservatorii ca Joseph de Maistre și Bonald condamnaseră, cu mult înainte, nenorocirile provocate de Revoluție. Argumentele doctrinariilor au devenit cu adevărat originale și constructive în contextul înflăcăratelor dezbatere din anii 1820, odată cu accentuarea definiției sociologice a democrației.

Noua stare socială egalitară, așa cum se manifestă ea prin legi, moravuri, obiceiuri și idei ale populației, poate fi prin urmare privită ca nucleul regimului democratic, sau cauza primă a instituțiilor și legilor sale. Acesta este un alt fel de a spune că instituțiile *politice* și legile țării sunt expresia stării ei *sociale*; trebuie deci să studiem, mai întîi, starea socială pentru a învăța cum să schimbăm ordinea politică. Doctrinarii au fost cei care au lămurit această distincție esențială între ordinea socială - pe care o desemnau prin termenii *stare socială (état social)* și *condiție socială (condition sociale)* - și ordinea politică. Ei au afirmat că instituțiile politice și legile nu sunt altceva decît consecințele moravurilor, ideilor și obiceiurilor și au sugerat că starea poporului trebuie să fie analizată pentru a înțelege cum poate fi îmbunătățit modul de guvernare⁹⁷. Să-l ascultăm încă o dată pe Guizot, ale cărui scrieri ne mai pot încă învăța multe lucruri:

"Studiul instituțiilor politice a fost instrumentul utilizat de cea mai mare parte dintre scriitori, savanți, istorici sau publiciști pentru a cunoaște starea societății, gradul sau tipul său de civilizație. Ar fi fost mai înțelept ca ei să studieze *societatea* pentru a-i cunoaște și pentru a-i înțelege instituțiile politice. Înainte de a deveni o cauză, instituțiile sunt un *efect*; *societatea* le produce înainte să fie schim-

bată de ele"⁹⁸ (sublin. noastră).

Prin urmare, modificările de legi sau de instituții trebuie să răspundă în mod necesar schimbărilor de la nivelul structurii societății, iar instituțiile trebuie să se ajusteze moravurilor poporului. După cum am văzut, acesta este un argument pe care doctrinarii l-au folosit pentru a combate agenda politică a extremității drepte, ale cărei încercări de a restaura vechea societate aristocratică au fost sortite pieirii tocmai datorită faptului că ele contraziceau starea socială a noii Franțe. În plus, doctrinarii au insistat asupra ideii că structura societății este -însă numai în anumite limite - intangibilă pentru oameni; dacă oamenii pot să facă legi, ei sunt adesea incapabili să "înoate contra curențului" atunci cînd este vorba despre idei, moravuri, mentalități. Evoluția democrației ca *stare socială (état social)* este prin urmare inevitabilă, teză pe care o putem găsi și în scrierile lui Tocqueville. După cum a afirmat Rémusat, doctrinarii au fost cei dintîi care au evidențiat consecințele distincției esențiale între ordinea politică și ordinea socială:

"Atunci a apărut mai clară ca niciodată distincția fundamentală între ordinea socială și cea politică. Doctrinarii au fost cei care au pus în lumină această distincție, și care s-au consacrat cu perseverență studiului consecințelor acesteia. Ordinea socială nu este ordinea politică, din moment ce societatea nu este guvernul; însă ordinea socială *acționează* asupra ordinii politice: dacă societatea nu este o putere, ea este în schimb o *influență*. Ori, ceea ce revoluția franceză a dorit, a încer-

cat, a realizat, ceea ce o face o revoluție mai importantă decît oricare alta, este poate tocmai faptul că ea a schimbat în mod conștient *ordinea socială*. Această ordine socială ce include *opiniile, obiceiurile, moravurile, interesele, legislația civilă* este construită pe *egalitate*, și putem spune în acest sens că *democrația constă în ordinea socială*. Acesta este rezultatul cel mai sigur, cel mai remarcabil al revoluției. Acesta este faptul *inevitabil*, independent de voința oamenilor și a guvernărilor. Structura condiției sociale este, pînă la un anumit punct, la discreția noastră. Însă structura societății nu depinde de noi; ea este dată *prin forța lucrurilor*, iar dacă vrem să folosim o expresie sublimă, ea este opera Providenței" (sublin. noastră)⁹⁹.

Tenta tocquevilliană a acestui pasaj nu ar mai trebui să surprindă pe nimeni; ea reprezintă însă o altă dovadă importantă a afinităților dintre Tocqueville și doctrinari, pe care am încercat să le evidențiez pînă acum. Cred că dintre toți doctrinarii, Rémusat¹⁰⁰, pe care tocmai l-am citat, a fost cel care a mers aproape tot atît de departe ca și Tocqueville, reconciliindu-se cu răspîndirea democrației în care nu vedea un monstru de temut. Optimist neobosit, adversar al oricărei forme de nostalgie politică, Rémusat și-a invitat contemporanii, la fel ca și Tocqueville, să examineze democrația, să-i înțeleagă principiile și implicațiile și să încere să organizeze și să constituționalizeze libertățile nouului regim democratic. Construirea democrației, afirma el odată, înseamnă moderarea ei¹⁰¹. Viitorul a demonstrat că a avut dreptate.

Traducere de Cristina Arion
și Alina Vasile

NOTE

1. Aș vrea să le mulțumesc lui Michel Drolet, Carlos Forment, François Furet, George Kateb, Alan Kahan, Pierre Manent, Virgil Nemoianu, Darío Roldan, Pierre Rosanvallon, Anna Lee Pauls, Jonathan Allen și participanților la seminarul Mellon, desfășurat la Center for Human Values, Princeton, pentru sfaturile, criticele și încurajările lor.
2. Saint-Beuve, *Nouveaux Lundis*, Paris, vol. X, ed. nouă, p.330.
3. Charles de Rémusat, "L'Ancien Régime et la Révolution", în *Revue des deux mondes*, 1 august, 1856, p.655: "M. de Tocqueville a urmat în lucrarea sa un obicei pe care și l-a creat. A îndepărtat tot ceea ce aiții descoperiseră, scriseră, gîndiseră. A intrat direct în miezul lucrurilor, consultând documentele și nu cărțile, informîndu-se despre fapte și nu despre comentariile altora".
4. Grupul doctrinariilor franceze îl includea și pe Prosper de Barante (1782-1866), Victor de Broglie (1792-1867), Hercule de Serre (1776-1824), Camille Jordan (1771-1821), Victor Cousin (1792-1867), Jean-Philibert Damiron (1794-1862), Theodore Jouffroy (1796-1842) și Pellegrino Rossi (1787-1848).
5. François Furet a susținut în mod elocvent necesitatea concentrării pe acele chestiuni care au determinat faimoasa călătorie a lui Tocqueville în America pentru a găsi răspunsurile la problemele vechii lumi. Pentru mai multe detalii, a se vedea François Furet, "Originile intelectuale ale gîndirii lui Tocqueville", în *The Tocqueville Review*, vol.7 (1985-1986), pp.117-127.
6. Seymour Drescher, "Tocqueville's Two Democracies", *Journal of History of Ideas*, 25 (aprilie-iunie, 1964), pp.201-216 și Jean Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, PUF, Paris, 1983 au insistat asupra existenței unei diferențe nete între cele două volume ale *Democrației în America*. O părere opusă este împărtășită printre alții de James Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, University of Carolina Press, Chapel Hill, 1980 și George Wilson Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, Oxford University Press, New York, 1938.
7. Această lucrare nu urmărește însă să dimi-

- nueze originalitatea izbitoare a lui Tocqueville, care rămîne unul dintre punctele centrale ale analizai mele.
8. Larry Seidentop este o fericită excepție de la regulă. A se vedea lucrarea sa "Two Liberal Traditions", în Alan Rayan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979, pp.153-174. Utilă este și introducerea lui Seidentop la lucrarea lui Guizot, *The History of Civilisation in Europe*, care tocmai a fost reeditată în Penguin Series (1997). Despre Guizot și doctrinari a se vedea și lucrarea clasică a lui Douglas Johnson *Guizot* (Routledge & Keagan Paul, London, 1963) și Vincent Starzinger, *The Politics of the Center*, (Transaction Publishers, New Brunswick, 1991). Starzinger oferă o analiză a conceputului de *juste milieu* în teorie și în practică, în Franța și în Anglia, 1815-1848.
 9. Pentru o bună analiză a influenței lui Royer-Collard asupra celui de-al doilea volum al *Democrației în America*, a se vedea Lamberti, *Tocqueville*, cap.5, pp.155-184.
 10. *Oeuvres et correspondance inédites d'Alexis de Tocqueville*, vol. II, ed. Gustave de Beaumont, Paris, 1851, p.315.
 11. A se vedea introducerea lui Stanley Mellon la lucrarea lui Guizot *Historical Essays and Lectures*, University of Chicago Press, Chicago, 1972, pp. xvii-xlv.
 12. Acest detaliu poate fi găsit la Jean-Jacques Chevalier, "La pensée politique des doctrinaires de la restauration", *Conseil d'Etat, Études et documents*, Paris, 1964, p.13.
 13. François Guizot, *Mémoires pour servir à mon temps*, vol I, Paris, 1964, p.13.
 14. Prosper de Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard. Ses discours et ses écrits*, Didier, Paris, 1861, vol. II, p.422.
 15. Acest fragment este extras din Rémusat, *Mémoires de ma vie*. Am citat aici din Chevalier, "La pensée politique des doctrinaires de la restauration", p.13
 16. Pentru mai multe detalii vezi François Furet, *Revolutionary France, 1780-1870*, Blackwell, Oxford, 1995, pp.271-272.
 17. Pentru o argumentare similară, a se vedea Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985, pp.11-15.

- după aceea.
18. Rosanvallon oferă o bună descriere a doctrinariilor (*Ibid.*, pp.389-393). Pentru mai multe detalii asupra grupului inițial de doctrinari, și asupra diferențelor temperamentele dintre ei, a se vedea Charles-H. Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Plon, Paris, 1923, pp.167-172.
 19. Luis Diez del Corral, "Tocqueville et la pensée politique des Doctrinaires", în *Alexis de Tocqueville: Livre du Centenaire, 1859-1959*, Paris, CNRS, 1960, p.62. Într-o lucrare mai recentă, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, Diez del Corral analizează în detaliu relația dintre Tocqueville și doctrinari.
 20. În mod destul de ciudat, Hanna Pitkin a ignorat teoria doctrinariilor asupra guvernării reprezentative în lucrarea sa clasică *The Concept of Representation*, University of Carolina Press, Berkeley, 1967.
 21. Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, secunda edicion.
 22. Unul dintre reprezentanții acestei linii de interpretare în lumea anglofonă este Roger Soltau, care l-a considerat, de exemplu, pe Guizot un model al oportunismului. Soltau scrie: "Oportunismul său apare în principal în două moduri; primul dintre ele este folosirea puterii atunci când era în funcție și părăsirea poziției pe care o ocupase pe cind era în opozitie; cel de-al doilea constă în ingenuitatea cu care folosește filozofia politică pentru a justifica ascendența unei clase". *French political Thought in the Nineteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1931, p.44. Aceasta este o abordare greșită, care combină o interpretare distorsionată a lui Guizot cu cîteva vechi clișee, și care nu reușește să ia în considerare contextul în care doctrinarii și-au dezvoltat teoriile, ca și provocările pe care au trebuit să le înfrunte înainte și după revoluția din iulie.
 23. Si Pouthas a subliniat metoda originală a doctrinariilor: "Dacă doctrinar nu înseamnă nici un partid, nici o doctrină, atunci înseamnă cu adevărat o metodă", *Guizot*, p.171
 24. Guizot, *Mémoires*, vol. I, Paris, 1858, pp.157-159.
 25. O excelentă analiză a acestui subiect poate fi găsită la Lamberti, *Tocqueville*, pp.167-184. El arată că autoritatea intelectuală a lui Royer-Collard asupra mai tîrărului său prieten a atins punctul culminant în 1836-1837 și a scăzut
 26. Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, vol. XI, ed. A Jardin, Gallimard, Paris, 1970, p.V.
 27. *Ibid.*, pp.42-44, 54.
 28. *Ibid.*, pp.102-103.
 29. *Ibid.*, p.103.
 30. Royer scrie: "Niciodată nu am vrut să fiu dependent; cauți, după puterile mele, adevărul și dreptatea". Tocqueville comentează cu tristețe: "Poziție care nu este posibilă decât în epoci exceptionale, pentru oameni exceptionali" (*Ibid.*, p.104)
 31. A se vedea scrisoarea lui Tocqueville către Freslon din 8 iulie 1858, citată de Lamberti în *Tocqueville*, pp.171-173.
 32. Preferința lui Tocqueville pentru monarhia ereditară a scăpat atenției teoreticienilor. Iată ce spunea el în legătură cu acest subiect într-o scrisoare către E. Stoffels din 1836: "Ceea ce vreau eu nu este o republică, ci o monarhie ereditară. Mi-ar plăcea mai mult una legitimă decât o monarhie aleasă, precum cea pe care o avem" (citat în Lamberti, *Tocqueville*, p.160)
 33. Royer-Collard a fost un apărător neobosit al libertății pressei; discursurile sale cele mai elocvente au avut ca subiect tocmai această chestiune.
 34. Tocqueville, *Oeuvres complètes*, vol. XI, pp.19, 22.
 35. Tocqueville scrie: "Sentimentul măreției îmi lipsește și s-ar spune că imaginația măreției se stinge" (*Ibid.*, p.117)
 36. Iată încă odată ce are de spus Royer-Collard: "Nu vechea formă de societate este cea pe care o regret, ci oamenii, spiritele, sufletele, caracterele pe care le forma. Am nevoie de măreție, chiar dacă nu ar mai fi pe lume așa ceva; în mod clar nu cer privilegiile nobilimii, însă cer gentilomul și nu îl mai întîlnesc în societatea noastră" (*Ibid.*, p.117)
 37. Si François Furet, "The Intellectual Origins", și Pierre Manent, "Guizot et Tocqueville devant l'ancien et le nouveau", în *François Guizot et la culture politique de son temps*, ed. M. Valensise, Gallimard & Seuil, Paris, 1991, pp.147-159 insistă asupra diferențelor dintre Tocqueville și Guizot. Despre relațiile între Tocqueville și doctrinari a se vedea și Rémusat, "De l'esprit de réaction", p.803; Luis Diez del Corral, "Tocqueville", p. 63 și *El pensamiento*, pp.33-39, 46-52, 353-392; Louis Girard, *Les libéraux français*,

- 1814-1875, Aubier, Paris, 1985, pp.69-79, 93-103.
38. Această idee este subliniată de Pierre Manent, *Guizot et Tocqueville*, pp.147-148.
39. Această scrisoare către E. Stoffels din 5 octombrie 1836 a fost publicată în *Tocqueville, Oeuvres*, vol. V, G. de Beaumont (ed.), Paris: 1866, pp. 436-438.
40. "Réponse de M. Guizot" în *Tocqueville, Oeuvres complètes*, XVI, *Mélanges*, F. Mélonio (ed.), Gallimard, Paris, 1989, p.343.
41. Alexis de Tocqueville, *Selected Letters on Politics and Society*, Roger Boesche (ed.), University of California Press, Berkeley, 1985, p.154.
42. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, Gallimard, Paris, 1942, pp.26-27.
43. Alexis de Tocqueville, *Selected Letters*, p.143. Acest fragment este extras dintr-o scrisoare către vechiul său prieten, Gustave de Beaumont, scrisă pe 9 august 1840.
44. Alexis de Tocqueville: "Sunt o aversiune de nestăpînit față de ideea de a mă asocia cu vreunul dintre oamenii politici ai vremii noastre, și, printre partidele care ne divizează țara, nu văd nici unul cu care să vreau să am legături... Partidul liberal, însă nu revolutionar, singurul care mi-ar conveni, nu există și în mod clar nu-mi este dat să-l creez" (*Oeuvres complètes*, vol. XI, p.108).
45. Înregul pasaj merită să fie citat: "Politica este acum deposată de măreția sa; interesele pe care le numim materiale o domină. Nu disprețuiesc deloc aceste interese; ele își au valoarea lor și merită atenția guvernelor, însă stima noastră pentru ele vine după cea pe care o acordăm altor interese ce le sănătoase și iubesc. În care națiunile trebuie să-și afle adevărata prosperitate și gloria durabilă", Barante (ed.), *La vie politique de M. Royer-Collard*, vol. II, p.253.
46. Pentru mai multe detalii a se vedea André Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Hachette, Paris, 1984, p.80-82 și Edward Gargan, *Alexis de Tocqueville: The Critical Years 1848-1851*, Ph. D. Diss, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1955, pp.1-20. Asupra asemănărilor între Guizot și Tocqueville, a se vedea Seidentop, "Two Liberal Traditions", pp.153-174 și *Tocqueville*, p.20-40; Dirk Hoeges, "Guizot und Tocqueville", *Historische Zeitschrift*, Band 218, Heft 2 (1974), pp.338-353 ca și teza sa de doctorat,
47. François Guizot und die französische Revolution, University of Koln, 1973.
48. Scrisoarea este citată de Gargan, *Alexis de Tocqueville*, p.13, n.35.
49. J. S. Mill, "Guizot's Essays and Lectures on History", *Collected Works*, vol. 20: *Essays on French History and Historians*, ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Toronto, 1985, p.259.
50. *Ibid.*, p.259.
51. François Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Pichon et Didier, Paris, 1828, p.15.
52. Mill, "Guizot's Essays", pp.287-288.
53. Guizot, "Réponse de M. Guizot", p. 343. Fragmentul care urmează evidențiază motivele pentru care Guizot preferă lucrarea *L'Ancien Régime et la Révolution*: "Lucrare mai puțin strălucitoare, mai puțin încrezătoare, mai severă decât cea dintâi (*La démocratie en Amérique*), însă superioară prin rafinarea și precizia ideilor, prin fermatea judecății politice și înțelegerea condițiilor necesare libertății" (*Ibid.*, p.344)
54. Am citat după Jardin, *Alexis de Tocqueville*, p.81.
55. Mellon, "Introducere", p.xxi.
56. Guizot scrie "Fie că sunt salutate sau regretate, pentru a le binecuvânta sau pentru a le blestea, toți consimt să uite de toate în prezența revoluțiilor, să le izoleze cu totul de trecut, să le facă responsabile de destinul lumii, să le acopere de glorie sau de imputări. Este momentul să ne debarasăm de aceste declamații minciinoase și puerile", citat în Hoeges, "Guizot und Tocqueville", p.347, n.38.
57. Barante, ed., *La vie politique*, vol. II, pp.130-131.
58. Această asemănare nu i-a scăpat unui alt doctrinar, Charles de Rémusat. Vorbind despre Royer-Collard, el a observat: "El vedea în această nivelare socială care a dat naștere centralizării, dacă nu cel mai mare viciu al societății franceze, cel puțin unul dintre principalele obstacole pe care ea le ridică în calea fondării unei guvernări libere și stabile. I se părea că în această privință democrația civilă nu era capabilă decât să exercite despotismul. Această trăsătură pronunțată a organizării noastre sociale fusese demult observată și analizată, însă nu a fost descrisă de nimeni cu mai multă forță și severitate decât Royer-Collard. Nimici nu a regăsit mai multacea-

- stă uniformitate administrativă care asimilează țara politică cu o cîmpie deschisă, unde nu se găsește nici adăpost, nici înăltîme, nici riu, și asupra căreia forța organizată a guvernului operează ca o garnizoană în loc deschis". Tocqueville se străduia, la rîndul său, să descopere ceea ce fusese descoperit înaintea lui" ("L'Esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville", *Revue des deux mondes*, 15 octombrie 1861, vol.35, p.804)
59. Această scrisoare este citată de André Jardin în *Introducerea sa la cel de-al XI-lea volum* al lui Tocqueville, *Oeuvres complètes*, p.VI.
60. Barante (ed.), *La vie politique*, vol. II, p.131.
61. *Ibid.*, p.230.
62. Royer scrie: "Centralizarea există pentru că instituțiile au fost distruse; iar magistrații au pierit odată cu ele și de aceea nu mai există decât funcționari" (*Ibid.*, p.226)
63. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol I, tr. Phillips Bradley, Vintage, New York, 1958, pp.89-101, tr. rom. Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, *Paradigme ale gîndirii universale*, vol. II, Humanitas, pp.323-341.
64. François Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Bruxelles, 1835, p.319: "Pretutindeni întîlnim aceeași tendință către centralizare, către unitate, către formație și preponderență intereselor generale, a puterilor publice".
65. Guizot, *Mémoires*, vol. II, p.57.
66. Barante, *La vie politique*, vol. II
67. François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Librairie Française de Ladvocat, Paris, 1821, p.266
68. Guizot scrie: "Am întîlnit oameni care puteau multe lucruri și care nu făceau nimic. I-am auzit discutând despre treburile publice, despre problemele locale, însă ca și cum era vorba despre lucruri străine, dacă nu destinul lor, cel puțin preocupărilor lor. Discutau despre ele aşa cum se discută într-o cafea sau la un spectacol, nicidcum ca și cum ar fi vorbit despre probleme care erau și ale lor și pentru care ar fi trebuit să se înțeleagă și să coopereze" (*Ibid.*, pp.266-267).
69. *Ibid.*, p.265.
70. *Ibid.*, p.129.
71. "Să inceteze minciuna; puterea centrală să renunțe la pretenția de a fi totul și, curând, nu va mai fi singură" (*Ibid.*, p.268).
72. François Guizot, *De la peine de mort*,
- republicată în *Mélanges politiques et historiques*, Paris, 1869, pp. 277-278.
73. Guizot, *Des moyens*, pp.8, 119-120.
74. Guizot, *Mélanges*, p.262. Merită să subliniem că J. S. Mill a acordat multă atenție acestei tranziții, așa cum a descris-o Guizot în lucrările sale istorice. Iată un fragment din lucrarea lui Guizot *Civilisation en France*, selectat de J. S. Mill: "Timp de jumătate de secol am trăit sub imperiul ideilor generale, din ce în ce mai influente și mai puternice; sub presiunea unor formidabile, aproape inevitabile evenimente. A rezultat o anume slăbiciune, o anume efeminară a mintilor și caracterelor noastre. Convincerilor și vîntelor individuale le lipsește energia și încrederea în ele însele. Oamenii subscriv la opinia dominantă, ascultă de un impuls general, se abandonează unei necesități externe. Fie că este vorba despre acțiune sau despre rezistență, fiecare nu are decât o idee aproximativă despre propria-i putere, o slabă încredere în propria-i judecată. Individualitatea, energia interioară și personală a individului este slabă și timidă. În mijlocul progresului libertății publice, mulți par să-și fi pierdut mîndrul și sănătosul sentiment al propriei libertăți personale" (Guizot, așa cum este citat în Mill, "Guizot's Essays", p.286)
75. Înregul fragment merită să fie citat pentru puterea lui de pătrundere sociologică: "Unde sănătoase și acui sefi eminenți, reprezentativi, pe care distrugându-i era suficient pentru a distruge un partid? Puțini oameni au un nume și chiar și aceștia nu reprezintă mare lucru. Puterea a părăsit familiile; ea a părăsit căminele pe care le locuia odinioară; s-a răspândit în întreaga societate, prin care circula rapid, de-abia vizibilă în fiecare loc, însă prezintă pretutindeni. Ea este legată de interes, de idei, de sentimente publice care nu sănătoase și pe care nimici nu le reprezintă pe deplin astfel încît soarta lor să depinde de un moment de a lui" (Guizot, *Des moyens*, p.262)
76. *Ibid.*, pp.203-207.
77. Guizot, *Mélanges*, p.282.
78. *Ibid.*, pp.281-281.
79. Guizot scrie: "Forța publică este imensă, forțele individuale sănătoase și puțin agresive" (*Ibid.*, p.367)
80. "Să considerăm problema sub un alt unghi: de la fondarea libertății să trecem la cea a puterii. Misiunea sa este considerabilă; pentru

- a o îndeplini și sănătatea anumite forțe; ea trebuie să le găsească în instituțiile, legile, dispozițiile societății în ceea ce o privește" (Guizot, *Des moyens*, p.13).
81. Despre raportul social - democrație a se vedea Rémusat, "De l'esprit de réaction", pp.797-798.
82. O abordare interesantă a acestui subiect poate fi găsită la Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, ed. a doua, cap. 1, pp.13-29 și la Pierre Rosanvallon "L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne", în *La pensée politique, I: Situations de la démocratie*, eds. M. Gauchet, P. Manent, P. Rosanvallon, Seuil & Gallimard, Paris, 1993, în special pp. 23-26.
83. De exemplu, Michael Zuckert face această greșală într-un eseu, altfel excelent, despre democrație în sensul de condiție socială, "On Social State", în *Tocqueville's Defense of Human Liberty*, ed. P. A. Lawler & J. Alulis, New York, Garland, 1993. El afirmă în mod eronat că "Tocqueville vorbește despre condiția socială ca și cînd ar fi fost un concept binecunoscut, însă de fapt nu era așa. El este, după cîte știu, primul care l-a utilizat" (*Ibid.*, p.4). În încercarea de a surprinde această idee la precursorii lui Tocqueville, Zuckert îl citează pe Rousseau însă -fapt destul de ciudat- și ignoră pe Royer-Collard și pe ceilalți doctrinari: "Starea socială este marea descoperire a lui Tocqueville, însă el pare să-i datoreze mult lui Rousseau" (*Ibid.*, p.15).
84. Rémusat, "De l'esprit de réaction", p.801.
85. *Ibid.*, p.797.
86. "Trecind prin multe nenorociri, egalitatea în drepturi (acesta este adevărul nume al democrației), iar eu nu fac altceva decât să i-l restitu) a învins; recunoscută, consacrată, garantată de Cartă, ea este astăzi *forma universală a societății*, iar democrația există astfel peste tot. Ea nu mai are ce cuceră" (sublin. noastră), Prosper de Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard*, vol. II, p.137.
87. *Ibid.*, p.134-135.
88. *Ibid.*, p.135. A se vedea de asemenea și Rémusat, *De l'esprit de réaction*, p.795-796: "Acesta este punctul central care îl separă (pe doctrinari) de adversarii lor de dreapta. Asupra acestui punct, ei se arătau intransigienți și inflexibili. Atunci cînd li se cerea să stabilească sau să ia în considerare o ordine fixă, o ierarhie imobilă care nu permitea ascensiunea liberă a oamenilor, ei se opuneau cu toată for-
- ță, răspundeau că adevărata problemă politică constă în ajustarea guvernului la societate și nu în reconstruirea arbitrară a societății în avanțul acestuia".
89. A se vedea, de exemplu, următoarea afirmație a lui Lamménais: "Puterea este cea care dă naștere societății; iar natura societății depinde de natura puterii", *De la religion*, în *Oeuvres complètes*, vol. V, Daubrée et Cailleux, Paris, 1836-1837, p.202.
90. Acest pasaj, extras din Manuscrisele lui Tocqueville de la Yale, este citat de Lambert, *Tocqueville*, p.33.
91. Despre idolatria politică, a se vedea Guizot, *Philosophie politique*, pp.319-327.
92. François Guizot, *De la démocratie en France*, Victor Masson, Paris, 1849, pp.43-44: "În organizarea ei, eu regăsesc trăsăturile despotismului revoluționar. Nu există puteri suficiente de diferențiate și suficient de puternice pentru a se controla și pentru a se limita reciproc. Nu există edificii solide la adăpostul căror drepturile și diferitele interese să se poată dezvolta. Nici o organizare a garanțiilor, nici un echilibru al forțelor în sinul statului și la nivelul guvernului. Nimic altceva decât un motor și niște roți, un stăpin și niște agenți. Pretutindeni libertățile individuale ale cetățenilor se confruntă cu voința unică a majorității numerice a națiunii. Pretutindeni principiul despotismului în fața dreptului la revoltă". Aceasta este o operă de maturitate a lui Guizot.
93. Guizot, *Histoire de la civilisation*, p. 372: "Atunci cînd el (sistemul democratic) proclamă suveranitatea poporului, înseamnă că să-să satură să caute puterea legitimă, să vegheze asupra drepturilor libertății și intră, pentru a se odihni, pe calea tiraniei".
94. *Ibid.*, pp.362-369.
95. Guizot, *De la démocratie*, p.9, 65: "Haosul se ascunde astăzi sub un alt nume: Democrație... Este haosul ideilor și moravurilor noastre politice, acest haos care se ascunde cînd sub numele de democrație, cînd sub numele de egalitate, cînd sub numele de popor, care deschide toate ușile și doboară în fața lui toate fortificațiile societății".
96. Pentru o abordare clasică a acestei chestiuni, a se vedea Albert O. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.
97. Larry Seidentop ridică această problemă în *Tocqueville*, pp.22-23.

98. Guizot, *Essais sur l'histoire de la France*, Paris, 1884, p.73.
99. Rémusat, *De l'esprit de réaction*, p.75.
100. Asupra gîndirii politice a lui Rémusat, a se vedea studiul lui Dario Roldan, "La Démocratie mouvante" et le gouvernement représentatif. Politique et société dans la pensée politique doctrinaire: Charles de Rémusat, lucrare susținută la cea de-a cincea conferință a International Society for the Study of European Ideas, Utrecht, 19-24 august 1996.
101. Rémusat scrie (*De l'esprit de réaction*, pp. 810, 812, 813): "Democrația nu este acea montruozitate care scandalizează astăzi oamenii de bine, însă ea plasează lumea într-o situație nouă și necunoscută; ne lipsește sau nu avem suficientă experiență pentru a vedea de ce are ea nevoie, care îi sănătățile, dificultățile, resursele... A construi democrația înseamnă să o moderez... Contemplați democrația, gîndindu-vă că trebuie să trăiți în ea, că ea este problema tuturor și că soarta ei este și soarta voastră."

Camil Ungureanu

Filozofia tîrzie a lui Wittgenstein și conservatorismul *

Das Hauptziel dieses Studiums ist zu beweisen, dass der Konservatismus beruht auf tiefsten philosophischen Stellungnahmen von der Art deren, die in Wittgensteins Spätphilosophie zu finden sind. Durch eine Betonung des Brauches, der wirklichen Praxis in der Welt, der "unentbehrlichen" Tradition, der aus kollektiven Regeln besteht - Regeln, die kein Denker höfgen könnte, sie vollkommen zu erklären - glauben wir, dass Wittgenstein sich in der Reihe der konservativen Denkern aufstellt, die der Tradition der "rationalistischen" Denker gegenübersteht. Die letzteren behaupteten, es wäre möglich, mit allem Gegebenen *tabula rasa* zu tun und das Erkenntnis - und damit die ganze Gesellschaft und der Mensch selbst - auf eine vernünftliche Basis zu rekonstruieren.

Am Ende untersuchen wir Wittgensteins "konservative" Reaktion auf eine der Hauptherausforderungen, die dem heutigen Konservatismus gebracht wurden: die beinahe generelle Auflösung der Glaube in objektiven, allgemeingültigen Werten.

"Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind"

L. Wittgenstein

Philosophische Untersuchungen §219

"Rationalitatea este ceva ce se găsește totdeauna în față, nu în spatele activității"

M. Oakeshott
Rationalismul în politică

P arafrazîndu-l pe Wittgenstein, se poate spune că, într-un anumit sens, conservatorismul nu se explică, ci se arată; și aceasta pentru că gîndirea conservatoare este caracterizată de respin-

gerea teoretizării abstract-rationalistice cu pretenții universale, căreia îi preferă tradiția particulară deja constituită și înde lung încercată. Totuși, "tăcerea" (teoretică) a gînditorului conservator nu trebuie absolutizată; după părerea noastră, se poate vorbi de posibilitatea unei "teorii" politice conservatoare, de o anumită strategie argumentativă care sprijină luările de poziție în favoarea unui set de valori (și nu ca "mască" a unor interese de "clasă" ce se interpun în calea modernității), și care în același timp încearcă demontarea "constructivismul rationalist"¹ și volun-

* Tin să și mulțumesc, și pe această cale, domnului profesor Adrian-Paul Iliescu pentru încurajările de a scrie acest studiu și pentru sugestiile făcute.

tarist care, în forme ce prezintă asemănări de familie, este propriu atât anumitor concepții liberale cât și concepțiilor sociale și marxiste.

Scopul principal al acestui studiu este de a arăta că, pe de o parte, alături de M. Oakeshott, Polanyi, sau Hayek², și L. Wittgenstein - în special prin filozofia sa tîrzie - poate oferi sugestii prețioase și de mare profunzime gînditorului conservator, iar pe de altă parte, în ce măsură o teorie politică se sprijină pe angajamente - deseori nevăzute - ce țin de o anumită epistemologie, filozofie a limbajului sau antropologie. Dorim să prevenim cititorul de la bun început că Wittgenstein nu face "teorie" politică conservatoare: e vorba aici numai de a semnala existența unor "rădăcin" filozofice adânci ce pot "hrăni" viziunea conservatoare. În partea finală a articolului vom prezenta răspunsul pe care îl dă Wittgenstein în fața uneia din principalele provocări adresate conservatorismului actual, și anume disoluția cvasi-generală a credinței într-o ordine valorică obiectivă, ce a reprezentat una din presupozиtiile fundamentale ale gîndirii occidentale de la Platon începând cu Epoca Antică.

Ce este "conservatorismul"?

D in păcate, în România de astăzi domină o perceptie superficială despre curentul conservator. Ideologia iluminismului continental, cu "concepția sa mystică despre progres" (C. Rădulescu-Motru) și cu influențul său cult al schimbării radicale, presupus salvatoare, a contribuit, alături de propaganda comunistă, la imprimarea în conștiința actuală a ecuației simpliste revoluționar=progre-

sist, conservator=retrorad. Conservatorismul este astfel identificat cu un reactionarism care, cantonat într-o tradiție desuetă, nu și-ar dori altceva decât "înverarea strigoilor trecutului" (Al. Marghiloman). De aceea, chiar dacă nu poate fi vorba aici de o discuție detaliată asupra gîndirii conservatoare, credem că e necesar să prezentăm în prealabil - fie și succint - cîteva din marile teme ale acesteia⁴, pentru a vedea mai apoi că, într-o formă sau alta, ele se regăsesc la Wittgenstein.

Evoluția organică. Dacă pentru anumiți gînditori ordinea socială poate fi constituită pe baza unui contract explicit, la care indivizii (aflați într-o "stare de natură") consimt în mod rațional și voluntar, pentru conservatori regulile care îi călăuzesc pe membrii unei comunități evoluează treptat, "cresc" și se adaptează de-a lungul mai multor generații: ca atare, deși pot fi influențate în mod conștient, ele nu pot fi anticipate teoretic și controlate în ansamblu de rațiune, pe baza unui plan de dinainte conceput. Tot ce poate face individul rațional este să participe la *practica colectivă a comunității* din care face parte, influențind-o doar într-o anumită măsură, fără însă a o putea dirija *ad libitum* ori "reconstrui", pe baza unui proiect rațional conform "Adevărului" și "Realității".

Tradiția. Din această concepție a "creșterii" organice decurge și plodoaria conservatorismului pentru tradiție. În timp ce pentru "revoluționari experiența trecută este un produs al ignoranței și nedreptății, care nu are nici o importanță în activitatea politică" (C. Rădulescu-Motru), pentru conservatori tradiția înseamnă reguli, instituții, conduite care, "crescind" organic de-a lungul timpului, s-au înrădăcinat în modul de a fi al oamenilor devenind nu simple anexe care pot

fi oricînd date la o parte, ci componente ale *identității* lor reale. Un anumit mod tradițional de a face lucrurile, transmis de la o generație la alta prin *practică și exemplu* (și nu prin explicații "raționale"), este inherent oricărei comunități umane, este baza *indispensabilă* a existenței acesteia. Pentru conservator, "viitorul unui popor este întotdeauna continuarea trecutului său, iar experiența trecutului trebuie să fie baza politicii sale prezente" (C. Rădulescu-Motru).

*Spiritul anti-revolutionar*⁵. Revoluția este percepță de conservatori ca o încercare de a înlocui un mod de existență socială și spirituală, dezvoltat organic, înrădăcinat și perfecționat printr-o experiență îndelungată (deși, bineînțeles, departe de a fi perfect), cu o ordine utopică impusă "de sus", prin violență, de către anumite elite radicale care, prin demagogie, fanatizează masele cu discursuri abstracte despre "Libertate", "Fraternitate", "Egalitate", "Dreptate absolută", etc. Aceasta nu înseamnă însă că gîndirea conservatoare este o apologie a stărilor de lucruri "condamnate de istorie"; în realitate, ea nu denunță schimbarea *in sine*, pe care o consideră firească și necesară, ci frenzia schimbării necontrolate, doctrina utopică a răsturnării radicale a ordinii existente și a înlocuirii ei cu o ordine socială presupus perfectă. Conservatorismul este un *reformism*, însă tipul de schimbare la care aderă este schimbarea graduală și "organică". Revoluționarul - crede conservatorul - nu ține cont de complexitatea omului și societății umane (care nu pot fi "modelate" rațional), și în plus de faptul că, în lupta împotriva imperfecțiunii și a răului, rezultatele nu pot fi decât *partiale*. Conservatorul nu își face iluzii cu privire la profilul moral al individului, antropologia lui este profund pesimistă; el nu

crede în perfecțiunea morală, după cum nu crede în revoluții ca panacee politice sau spirituale care ar conduce la "lichidarea Răului, Exploatării și Inegalității", la "instaurarea Adevărului și Binelui"⁶.

Critica "raționalismului" excesiv. Conservatorul nu se ridică împotriva rațiunii *în sine*, ci numai împotriva utilitarizării ei abuzive, arătîndu-se neîncrezător față de "construcțele abstrakte" și generalizările acesteia. El etalează o neîncredere profundă față de *hybris*-ul "raționalismului", care încearcă să fundamenteze viața socială pe niște principii abstrakte (demonstrabile rațional), considerînd aceste principii nu expresii ale "Rațiunii" sau "Adevărului" (în sfîrșit descoperit), ci manifestări periculoase ale zborului necontrolat al speculației. Acestei atitudini "raționaliste" conservatorul îi opune un *tip de raționalitate* ce preferă aventuri politice sau morale, care urmărește realizarea perfecțiunii terestre (și care, inevitabil, se sfîrșește într-o "baie de sînge"), obiceiul, tradiția, practica comună verificată prin experiență și testată de-a lungul timpului, adaptările graduale și "organice" ale acestora în funcție de utilitate și contextul particular.

Omul - creațură a obiceiului. În fine, conservatorismul se sprijină pe o anumită antropologie conform căreia omul este o "creațură a obiceiului" (D. Hume), a deprinderii și tradiției. Călăuză gîndirii, vorbirii și comportamentului uman nu este în primul rînd rațiunea, ci obiceiul și tradiția (și, de altfel, însăși rațiunea nu se exercită "în vid", ci urmează *anumite* moduri de gîndire fundate pe tradiție, deprinderi intelectuale, "pre-judecăți"). Omul este în mod esențial o *ființă socială*, iar rețea de obiceiuri și practici în care este "prins" nu constituie un obstacol în calea noului, ci temeiul

identității sale și fundamental indispensabil al oricărei transformări.

Omul și contextul spiritual

Tinînd cont de zgîrcenia cu care Wittgenstein făcea referire (mai ales laudativ) la alți autori, cît și de existența unor manuscrise încă nepublicate, este dificil să stabilim o imagine completă a influențelor dintre gînditorul nostru și reprezentanții conservatorismului. Totuși, există mărturii suficiente care ne permit să afirmăm că gestația filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein trebuie înțeleasă într-un context spiritual mai larg: cel al apogeului și decăderii conservatorismului german și austriac, între anii 1927 și 1933.

La un prim nivel, putem spune că "mentalitatea" sau "structura spirituală" a lui Wittgenstein este una tipic "conservatoare": G. H. von Wright⁷ - unul din apropiatii și biografiile săi - îi pune în evidență (și în această privință relataările cunoșcuților converg) simțul datoriei cu totul ieșit din comun și conștiința acută a înrădăcinării păcatului în natura umană (semnificative în acest sens sunt și preferințele filozofico-literare ale lui Wittgenstein pentru Augustin, Kierkegaard și în special Dostoievski - unul din marii conservatori ruși). Această "structură spirituală" a lui Wittgenstein a determinat, atât în tinerețea cît și în restul vieții sale, luările de poziție "conservatoare": nu e întîmplător că în perioada sa studențească Wittgenstein era indignat de lipsa de reverență afișată de prietenii săi de la Cambridge. Paul Engelmann⁸ vorbește de "loialitatea sa față de orice autoritate legitimă, fie ea religioasă sau socială", o atitudine "față de orice autoritate autentică

care îi era în asemenea măsură o a doua natură, încît convingerile revoluționare de orice fel i-au părut de-a lungul întregii sale vieți drept «imorale»⁹. Tânărul Wittgenstein – continuă Engelmann⁹ - "suferă acut din cauza discrepanțelor dintre lumea astăzi și lumea tîrziu". Dar tînde să vadă sursa acestei discrepanțe înlăuntrul său mai degrabă decît în afară... considerînd că persoana care crede că motivul discrepanței se află în ea însăși trebuie să respingă credința că schimbările în lumea exterioară sunt imperios necesare". Evident, această atitudine specific conservatoare este la polul opus viziunii "rousseauiste" (care a inspirat atât anumite proiecte liberale cît și proiectele marxiste), conform căreia natura umană, funciarmente bună, e pervertită de societate și că, prin urmare, schimbarea mediului social (de exemplu prin abolirea proprietății) ar scoate la iveală această bunătate ocultată de valul opac al obiceiurilor, prejudecătilor și tradițiilor.

Dădător de seamă pentru "spiritul" conservator ce avea să impregneze filozofia tîrzii a lui Wittgenstein este și textul pe care acesta l-a scris în 1930 (adică tocmai în perioada de gestație a acesteia) ca prefăță a unei cărți care avea să apară abia în 1964, prefată care – remarcă N.J. Niriy¹⁰ - ar putea fi priyită ca "prolog la întreaga sa operă tîrzie": "Această carte – afirmă Wittgenstein – este scrisă pentru aceia care sunt solidari cu spiritul în care ea a fost concepută. Acesta nu este, cred, spiritul principalului curent al civilizației europene și americane. Spiritul acestei civilizații se manifestă în industrie... în fascism și socialism fiind străin autorului"¹¹. Wittgenstein se referă aici – sub influența dovedită¹² a unuia dintre cei mai importanți purtători de cuvînt ai curențului conservator al vremii, și anume a lui

Spengler - la "patoșul progresului". Ori, aşa cum afirmă Böttiger (și el unul dintre gînditorii care contribuau la climatul "conservator" al timpului) în ale sale *Variationen über Konservatismus*, "conservatorul susține teza că suma întregii fericiri umane de pe pămînt va rămîne întotdeauna aceeași, pe cînd cel care crede în progres crede că obținerea perfecționii pe acest pămînt este posibilă și stă în puterea umanității"¹³.

Ancheta privitoare la personalitatea lui Wittgenstein și la climatul spiritual al apariției filozofiei sale tîrziu este interesantă și poate fi prelungită. La sfîrșitul unei asemenea investigații, J. C. Niryi - singurul după știinta noastră care a mai studiat relația lui Wittgenstein cu conservatorismul, ocupîndu-se în detaliu și aproape exclusiv de personalitatea lui Wittgenstein și de climatul "conservator" german și austriac de la sfîrșitul anilor '20, - ajunge la concluzia că "nașterea filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein a fost determinată mai întîi de toate de experiențele perioadei postbelice, experiențele unei ordini a lumii care pierse. Ceea ce Franz Theodor Csokor spunea despre Musil, și anume că în jurul anului 1918 acesta își pierduse literalmente țara în care se născuse, încercînd apoi să o reedifice prin opera sa, i se aplică în aceeași măsură și lui Wittgenstein"¹⁴. Sau, susține în altă parte același Niryi, dacă spiritul "conservator" din opera tîrzie a lui Wittgenstein e mai pregnant decît cel din *Tractatus*, este pentru că "lumea în care crescuse Wittgenstein putea fi încă considerată existentă (*existierend*) în perioada operei sale timpurii, pe cînd în anii '30 trebuia recunoscută ca fiind deja dispărută (*verschollen*)"¹⁵.

Credem că interpretarea lui Niryi conform căreia filozofia tîrzie a lui

Wittgenstein este un produs compensatoriu, determinat de angoasa în fața dispariției unei lumi, este simplistă și perpetuează un mod "prejudecat" și comun de a privi conservatorismul. Oricum, aşa cum am precizat deja în introducere, principalul interes pe care-l prezintă Wittgenstein pentru gînditorul conservator îl constituie filozofia sa. În următoarea parte a studiului dorim să schițăm (fără intra în detalii și controverse) cîteva idei fundamentale ale autorului nostru, scoșînd în evidență relevanța acestora pentru "teoria" conservatoare, relevanță pe care o vom întări printr-o comparație cu M. Oakeshott, unul din cei mai importanți filozofi conservatori ai secolului nostru.

Respingerea unei paradigmă "reprezentatională" a regulilor limbajului în favoarea unei paradigmă "instrumentale"

In *Tractatus logico-philosophicus*¹⁶, Wittgenstein susține că limbajul are o singură logică subiacentă, ce poate fi explicată cu ajutorul analizei logice; conform acestei analize, între limbaj și realitate există o relație de "reprezentare" ce se sprijină pe o legătură denotativă între nume și obiecte. Limbajul își primește astfel de la obiecte o justificare exterioară și obiectivă. În filozofia sa tîrzie, Wittgenstein respinge în mod explicit această viziune "reprezentatională" a limbajului, optînd pentru una "instrumentală". Prin punerea accentului pe

practică, pe obiceiurile și *tradițiile* în care sunt "prinși" membrii unei comunități lingvistice, și pe care pe nici un gînditor care este crescut într-o anumită comunitate nu le poate eluda, pretinzînd edificarea unui nou "limbaj" care să "rezinte" "Realitatea autentică" sau "Adevărul universal valabil", noua concepție wittgensteiniană sprijină modul "particularist" de gîndire al conservatorilor. De asemenea, această nouă paradigmă se află la polul opus unei concepții "universaliste" a regulilor limbajului, de genul celei a lui N. Chomsky, și pe care, nu înțîmplător, o preferă un liberal ca John Rawls¹⁷. Aceasta din urmă face, în carte care l-a făcut celebru, o analogie semnificativă între teoria sa a dreptății și "gramatica universală" a lui Chomsky, conform căreia "situatia originară" este o reprezentare schematică a unui proces mental particular al majorității ființelor umane, exact aşa cum "gramatica de adîncime" este o reprezentare schematică a unei alte capacitați mentale. În schimb, pentru Wittgenstein nu există ceva asemănător unei "gramatici de profunzime", comună tuturor oamenilor, iar înțelesul (*Sinn*) nu constă într-o relație denotativă între cuvinte și lucruri, sau într-o relație "reprezentatională" între propoziții și fapte; mai degrabă, înțelesul unei expresii este *folosirea (Gebrauch)* ei în multiplicitatea practicilor (fiecare cu logica sa proprie), care vin să construiască limbajul. În filozofia tîrzie a lui Wittgenstein nu se mai poate vorbi de un izomorfism între limbaj și o realitate obiectivă, independentă; limbajul este într-o legătură *indisolubilă* cu activitățile umane, e un instrument de care ne folosim în cadrul acestora. Cu alte cuvinte, el își primește conținut și semnificație *nu de la o lume "independentă" a obiectelor, ci de la activitățile practice determinate*, pe de o parte, de interacțiunile între modul particular de a fi al membrilor unei comunități și "impulsurile" venite din exterior, iar pe de altă parte, de interacțiunile subtile care au loc între acești membri. Regulile indisociabile ale limbajului, gîndirii și comportamentului uman nu au nimic "natural" în ele, ele nu "rezintă" realitatea sau "structura logică" a lumii. Propoziții de genul "masa e un obiect", "albastru e o culoare", "ca fi deasupra" e o relație", "2+2=4" nu rezintă fapte empirice, adevăruri necesare ori atribute metafizice, ci reguli ale "gramaticii" limbajului, *norme ale reprezentării* ce constituie un mod "traditional" în care o anumită comunitate "decupează" realitatea.

Regulile cresc "organic" în cadrul unei "forme de viață" ("Lebensform")

Dacă limbajul nu este într-o relație de izomorfism cu "realitatea", nu înseamnă că regulile care guvernează gîndirea, comportamentul și vorbirea (sau, altfel spus, o anumită "formă de viață") sunt arbitrale (cu sensul de capricios) și că, prin urmare, pot fi schimbată de oricine prin simplă decizie *individuală*. Respectarea regulilor - și aceasta este, evident, o trăsătură "conservatoare" a concepției wittgensteiniene - are, într-un anumit sens, un caracter constrîngător, un caracter de "necessitate" și "obiectivitate" pentru membrii unei comunități; regulile au "crescut" organic, s-au schimbat "adaptativ" și au fost selectate de comunitate de-a lungul multor generații în

funcție de *utilitatea* lor pentru aceasta. Dacă folosim termenul "constrîngător", nu trebuie să se înțeleagă că aceste reguli sănt, ca la Rousseau, lanțuri pe care ni le impune societatea și de care trebuie să ne debarasăm pentru a deveni cu adevărat liberi. Concepția lui Wittgenstein despre natura umană și despre raporturile dintre individ și societate este una tipic conservatoare; astfel, "constrîngător" are aici mai degrabă sensul de *indispensabil*, și aceasta pentru că, după Wittgenstein, este un fapt antropologic că omul, pentru a deveni uman, trebuie să se înscrie într-o anumită ordine sau tradiție formată din reguli pe care le "interiorizează", de mic, prin practică și antrenament. Această ordine, realizată de o anumită comunitate e generată de modul particular de a fi al membrilor acestuia, de nevoile și dorințele lor profunde, și de practica colectivă a satisfacerii acestora. "Justificarea" sau "întemeierea" regulilor nu stă în adevărul sau falsitatea lor (sau, altfel spus, nu în funcție de corespondența lor cu "realitatea") ci în practicile înlăturate, așa cum sănt ele acceptate și convenite de o comunitate, în funcție de gradul lor de utilitate, testat de-a lungul mai multor generații printr-un proces de *trial and error*. "A da temeiuri" - spune Wittgenstein în stilul său elitic caracteristic - ... ajunge la o limită ... Limita e *acțiunea* noastră, care stă la baza jocului de limbaj"¹⁸.

Ceea ce subliniază Wittgenstein e faptul esențial că o regulă este constituită de folosirea ei comună în cadrul unei "forme de viață"; respectarea regulilor este o practică generală stabilită prin înțelegere, obicei și antrenament. Dar nu este o înțelegere "rațională" și voluntară, de tip contractual, ce se realizează în privința judecăților ci - cum se exprimă Wittgenstein - un "acord" (*Übereinstimmung*) referitor

la *fundamentele* acestora sau, mai exact, la "un anumit mod comun de comportament"¹⁹. Fiind în mod natural ființe sociale - căci numai trăind laolaltă putem să ne satisfacem nevoile umane fundamentale - ajungem în cele din urmă la un acord profund în privința "formelor de viață" (sau, altfel spus, în privința activităților semnificative) care reprezintă condiția posibilității comunicării și existenței umane.

Imposibilitatea formulării unor reguli "private". Ideea "conservatoare" conform căreia respectarea regulilor este în mod esențial o practică publică a unei anumite comunități implică faptul că nimic nu poate conta drept respectare "privată" a unei reguli; nu poate exista un Robinson Crusoe care *formulează* și apoi respectă o anumită regulă, căci o asemenea persoană nu ar putea să, de la o ocazie la alta, că respectă într-adevăr o regulă; ar putea foarte bine să credă că face asta, dar nu are nici un mijloc de verificare. Faptul că o persoană urmează sau nu o regulă depinde de existența unor *criterii publice* pentru faptul că ea face astfel. "Și deci «a respecta o regulă» este de asemenea o practică. Iar a crede că se respectă o regulă nu înseamnă a respecta o regulă. Nu este deci posibil să respecti o regulă «în mod privat»: astfel, a te gîndi că se respectă o regulă ar fi același lucru cu a o respecta"²⁰.

Legat de accentul pus pe natura esențială colectivă a regulilor, Wittgenstein insistă că ideea de obicei să fie luată literal, ca fiind ceva regulat, repetat: "Aplicarea conceptului «a urma o regulă» - spune el - presupune un obicei. Ar fi deci un non-sens să spunem: numai o dată în istoria lumii cineva a urmat o regulă..."²¹. Aceasta îl conduce la a spune că a urma o regulă este un lucru pe care îl facem fără

a reflecta, sau chiar orbește: "Cînd respect o regulă, nu aleg. Respect regulile *orbește*"²². Esențială este opinia lui Wittgenstein că, de fapt, nu putem schimba sau alege reguli noi *ad libitum*, așa cum cineva și-ar schimba hotărîrea de a nu mai merge mîine într-o vizită sau convenția de a purta cravată.

Firește, regulile nu sănt "înghețate", ele sănt într-o schimbare care, în general, are loc - pentru a prelua o metaforă din istoria mentalităților - într-o "durată lungă". Aceste reguli se schimbă, noi reguli sănt adoptate, dar acestea trebuie să crească "organic" din cele vechi²³. Ele nu pot fi eludate după bunul plac al fiecaruia, ci ne sănt indispensabile: ține chiar de *modul nostru de a fi umani* faptul că săntem ineluctabil prinși într-o "rețea" de reguli și obiceiuri, ce nu pot fi justificate după criteriile riguroase ale raționalistului, și care reprezintă o tradiție constituită în timp, printr-un proces de selecție, și dobîndită de fiecare prin *antrenament*, ca tînăr membru al unei "forme de viață": "A urma o regulă este asemănător cu a te supune unui ordin. Sîntem antrenați să facem astfel". Wittgenstein exprimă mai explicit acest lucru în *The Brown and The Blue Book*²⁴: "Copilul învață acest limbaj de la adulții, fiind antrenat în folosirea lui. Folosesc cuvîntul «antrenat» într-un mod strict analog cu cel în care vorbim despre un animal ca fiind antrenat să facă anumite lucruri".

Două tradiții de gîndire

Inainte de a aprofunda această concepție asupra învățării care, așa cum vom încerca să arătăm, susține și ea gîndirea conservatoare, să ne oprim un

moment pentru a marca mai precis strînsa legătură dintre cele spuse pînă acum și conservatorism. Punerea accentului pe obicei, pe practică, pe o tradiție "constrîngătoare" (sau, mai bine zis, "indispensabilă"), formată din reguli colective și publice în care toți membri comunității sănt antrenați de mici, și pe care nici un gînditor nu le poate eluda pretinzînd constituirea unui *nou "limbaj" (privat) rațional, conform cu "Realitatea"* susține, credem noi, modul de gîndire conservator. Tradiția gînditorilor care aveau fiecare pretenția de a putea face *tabula rasa* și de a reconstrui, prin forțe proprii, cunoașterea și, prin extensie, societatea și omul pe baza unor reguli corespunzătoare "Adevărului Universal" și "Realității" (pe care, își imaginau ei, biata omenire nu a fost în stare să le recunoască pînă la venirea lor pe lume) este foarte bine constituită în istoria modernă a Europei, și a reprezentat poate cel mai influent curent de gîndire al modernității. Avîndu-și originile la gînditori precum Descartes (care era atașat de convingerea raționalist-voluntaristă că se poate îndoi de totul pentru a reedifica întraga cunoaștere pe niște baze noi mai ferme) și continuând mai ales cu liberalismul iluminismului continental (și nu scoțian!), această tradiție a culminat în proiectul raționalist communist. Desigur, nu vrem să punem semnul de egalitate între anumiți liberali ilumiști și doctrinari comuniști: ideea reconstrucției raționale radicale, "contrabalansată" la ilumiștii francezi de alte idei (în special cea a demnității umane, exprimată admirabil de I.Kant prin formula "omul este întotdeauna scop, și niciodată numai mijloc") nu avea să-și dezvolte toate efectele "perverse" decît în secolul nostru.

Wittgenstein nu se încadrează în

această tradiție "raționalistă", atașată de teoretizarea ce emite pretenții universale. După el, abstractiile și generalitățile poartă marca perspectivei particulare și, prin urmare, simplificatoare a unui anumit intelect (sau familii de intelecte)²⁵; ca atare, sarcina gînditorului nu este edificarea unei teorii, ci prescrierea unei *terapii* care să ne vindece de "setea de generalitate"²⁶, de "idolii" rațiunii prin *pura descriere* a diversității circumstanțelor și practicilor cotidiene. Prin aceasta, Wittgenstein se înscrie într-o cu totul *altă tradiție* de gîndire decât cea raționalistă, tradiție atașată de experiența concretă și practica habituală. Această linie de gîndire pe care se situează Wittgenstein – și evident, mă refer aici la cea conservatoare – începe într-o oarecare măsură cu iluminismul scotian, capătă un profil bine definit prin E.Burke și, hrănîtă de o pleiadă gînditori străluciți, continuă pînă în secolul nostru prin filozofi de talia unui M. Oakeshott.

Problema învățării regulilor

Cu problema învățării, pe care am atins-o deja în treacăt, aprofundăm o chestiune esențială pentru "teoria" conservatoare care se referă la un anumit mod de a concepe cunoașterea umană. Spre deosebire de raționalismul excesiv, care reduce cunoașterea o la cunoaștere "tehnică" ale cărui reguli pot fi învățate prin explicarea "rațională", adică prin demonstrarea corespondenței (=adevărului) sau lipsei de corespondență (=falsității) acestora cu realitatea, conservatorul consideră că cele mai valoroase instituții și practici umane se bazează pe reguli ce nu pot fi transmise în mod expli-

cit de la o generație la alta, ci numai prin enculturație. O cultură adevarată presupune o ordine extrem de bogată și diversă, care este constituă din tipuri de activități care necesită timp pentru a se dezvolta, atât la nivel individual cât și la nivelul societății ca întreg. Modalitățile de a întreprinde anumite activități (de exemplu a vorbi, a raționa, a găti, a cînta la vioară) reprezintă o "cunoaștere în stare practică"²⁷ (sau, altfel spus, o "cunoaștere tacită") ce nu poate fi "raționalizată" sau transpusă în reguli generale, în rețete sau manuale și care, prin urmare, nu poate fi învățată prin explicații a ceea ce e adevarat și ceea ce e fals; ea trebuie mai degrabă dobîndită sau "internalizată" prin practică și exemplu, empatie și intuiție.

O formă a acestui concept al cunoașterii umane - care este, după părerea noastră, *fundamentul epistemologic* al conservatorismului și, în același timp, unul dintre punctele sale forte împotriva raționalismului excesiv - o găsim nu numai la autori precum Ryle, Polanyi, Oakeshott, sau Kuhn, ci și la Wittgenstein - cel din *Philosophische Untersuchungen*. Chiar în debutul acestei opere, Wittgenstein ilustrează turnura de 180 de grade față de tradiția raționalistă de gîndire (la care și el a participat inițial într-o oarecare măsură) din filozofia sa tîrzie, nu prin referire la Tractatus, ci la descrierea făcută de Augustin "învățării limbajului" în *Confesiuni* (să remarcăm, în treacăt, preferința conservatorilor pentru explicarea modului în care limbajul crește "organic", și a modalității învățării regulilor acestuia ca exemplu paradigmatic în tentativa lor de demontare a iluziilor constructivismului raționalist și voluntarist). După Augustin, "cînd cei mai vîrsnici numeau un obiect... înțelegeam că lucrul fusese numit prin lucrurile pe care le pronunțau".

"În această imagine – comentează Wittgenstein – găsim rădăcinile următoarei idei: fiecare cuvînt are un înțeles. Înțelesul e corelat cu cuvîntul. Este obiectul pentru care stă cuvîntul"²⁸. Această teorie augustiniană a *învățării prin definiție ostensivă*, conform căreia învățăm prin simpla arătare a obiectului numit, pare să furnizeze un răspuns plauzibil la problema învățării limbajului. Un alt răspuns plauzibil la această problemă l-ar reprezenta acela conform căruia învățăm un limbaj pe baza imaginilor mentale ale obiectelor pe care ni le formăm în mod "spontan". Numai că, replică Wittgenstein, înțelegerea unui limbaj nu este dată nici de la obiectul pe care îl denotă și nici nu este dată de vreun proces mental interior²⁹. Limbajul își primește înțelesul de la restul întreprinderilor noastre; chiar acțiunea de a arăta către ceva este un semn a cărui semnificație trebuie învățată. Există un limbaj al gesturilor și al semnelor pe care-l dobîndim prin antrenament în forma noastră de viață, în cadrul comunității particulare în care trăim; și există, după cum știm, semne și gesturi diferite în diverse societăți. Iată un pasaj semnificativ pentru modul în care procesul învățării după Wittgenstein: "Dacă ne întrebăm - scrie el - cum învăță un copil cuvintele «frumos», «delicat», etc. vom găsi că el învăță cam în felul în care învăță interjecțiile... ceea ce este deosebit de important în învățare sunt gesturile și expresiile faciale exagerate. Cuvîntul se învăță ca un substitut pentru o expresie facială sau un pentru un gest. Limbajul este o parte componentă a unui număr mare de activități: a vorbi, a scrie, a călători cu autobuzul, a face cunoștință, etc. În interpretarea lui trebuie să ne concentrăm nu asupra cuvintelor «bun», «frumos», care nu spun mare lucru... ci asupra

împrejurărilor în care sunt rostite, asupra situațiilor foarte complicate în care intervine experiența estetică, situații în care expresia ocupă un loc aproape neglijabil"³⁰. Așadar omul nu învață regulile prin explicație "rațională", ci le *dobîndește prin contact direct în cadrul unei practici sociale* în care este antrenat (în mod strict analog cu un animal, spune Wittgenstein) de cînd se naște; constînd în *efectuarea* unor activități, dobîndirea cunoașterii care încorporează aceste reguli este în mod esențial practică. Înțelegerea este totușă cu stăpînirea unei *tehnici*, cu o *capacitate practică* de a întreprinde diferite activități și care, prin urmare, de departe de a fi interioară și restrînsă la viața mentală a unui individ, este ceva care există în afară în domeniul public al unei anumite comunități.

Asemănări cu filozofia lui M. Oakeshott

Inainte de a trece la partea finală a acestui studiu, dorim să facem un excurs privitor la M.Oakeshott, și aceasta pentru că, după părerea noastră, interpretarea "conservatoare" a filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein este întărită de paralela, deseori frapantă, dintre filozoful nostru și gînditorul englez. Nu avem cunoștință de vreo influență între Wittgenstein și distinsul gînditor politic conservator care a predat la Cambridge (acolo unde, de altfel, a activat și Wittgenstein) între 1925 și 1940; oricum, pentru scopul acestui articol, faptul e aproape lipsit de importanță. În cele ce urmează, vom prezenta cîteva puncte esențiale ale concepției lui Oakeshott, fără a mai considera necesar să marcăm asemănările (îndeajuns de evidente) cu filozofia lui Wittgenstein.

Eseurile lui Oakeshott pe care le avem aici în vedere au fost scrise către sfîrșitul anilor '40. Principalul scop al acestora era critica raționalismului în general, și a raționalismului politic în special. Raționalismul este, după filozoful englez, concepția conform căreia acțiunile, instituțiile și societatea sunt, și mai ales ar trebui să fie, planificate și ghidate de o autoritate independentă de ele: Rațiunea autonomă. Raționalistul crede "în mintea deschisă, eliberată de prejudecăți, tradiție și obicei. El are încredere în rațiunea umană autonomă ca ghid infailibil în activitatea politică. În plus, el crede în argument ca tehnică și operație a ratiunii; adevărul unei opinii și temeiul rațional al unei instituții este tot ce contează pentru el"³¹.

În contrast cu raționalistul, pentru Oakeshott "activitatea umană este întotdeauna o activitate care are o anumită structură (*pattern*) care, însă, "nu este o structură impusă din afară, ci o *structură inherentă activității înseși*"³². Elementele acestei structuri "ies în evidență cu contururi relativ ferme; numim aceste elemente *obiceiuri, tradiții, instituții, legi etc.*"³³. Raționalistul are o concepție eronată asupra modului în care cineva învăță și aplică regulile care ghidează acțiunile noastre. Oakeshott scrie (într-o manieră care aduce aminte în mod izbitor de Wittgenstein): "Va exista întotdeauna ceva misterios în legătură cu modul în care este învățată o tradiție a unui comportament politic, și probabil singura certitudine este că nu există un punct precis în care se poate spune cu exactitate că învățarea începe. *Politica unei comunități* nu este nici mai puțin (și nici mai mult) *individuală decât este limbajul său*, și ele sunt învățate și

practicate în același mod. Nu începem să învățăm limbajul nostru nativ prin învățarea alfabetului, sau prin învățarea gramaticii sale; nu începem prin învățarea cuvintelor, ci a cuvintelor în *folosirea lor*"³⁴ (subl. ns.U.C.)

Așadar cunoașterea are, și pentru Oakeshott, o componentă fundamentală *practică*, ireductibilă la un set de norme generale și abstracte, "expresia sa normală... constând într-o manieră obișnuită sau tradițională de a face lucrurile, sau mai simplu, în practică". Această cunoaștere în stare practică "nu poate fi nici predată: nici învățată, ci numai împărtășită și dobindită"³⁵. Raționalistul are o imagine falsă despre modul în care rațiunea influențează acțiunile noastre. Ca și în cazul lui Wittgenstein, în concepția lui M. Oakeshott a gîndi și a face, a gîndi și a vorbi nu sunt activități care pot fi separate: "Nu putem explica – afirmă filozoful englez (într-un pasaj care ar fi putut foarte bine să-i fie atribuit lui Wittgenstein) – vreo regulă cuiva care nu posedă *deja* abilitatea de a aplica anumite reguli, căci «regulile unui joc» nu pot fi împărtășite unei miști goale". Raționalitatea – continuă Oakeshott - este o "calitate a comportamentului însuși": nici o acțiune nu este în sine «rațională», sau este «rațională» pe baza a ceva ce s-a petrecut înainte... «Raționalitatea» este certificatul pe care îl acordăm oricărui comportament care îl poate menține un loc în cadrul coerentei activităților care compun un anumit *mod de a trăi*". Cu alte cuvinte – concluzionează gînditorul englez - "rațional" desemnează "fidelitatea față de cunoașterea pe care o avem cu privire la felul cum trebuie condusă activitatea specifică în care suntem angajați"³⁶.

O reacție "conservatoare" în fața provocării relativismului

În final, dorim să prezentăm răspunsul lui Wittgenstein în fața provocării cu care se confruntă conservatorismul actual, și anume disoluția credinței în valori absolute. Cum mai justifică conservatorul necesitatea respectării anumitor reguli și valori (considerate pînă atunci obiective) în fața provocării relativismului cultural? Se știe că un gînditor profund conservator cum era Dostoievski și-a pus această problemă, sub forma tragiciei constatării după care "dacă Dumnezeu nu e, totul este permis". Dar dacă soluția "conservatoare" a lui Dostoievski era reafirmarea (întărîtă dialectic de momentul îndoielii) credinței în Dumnezeu – fundament necesar al normelor și valorilor "obiective" – soluția "conservatoare" a lui Wittgenstein este radical diferită (în ciuda pasiunii acestuia pentru gînditorul rus). Astfel, Wittgenstein refuză existența valorilor și esențelor universale de tip platonician: după cum am văzut, regulile limbajului, comportamentului și gîndirii umane nu corespund "faptelor", "structurii logice a lumii", ci au fost adoptate în funcție de gradul lor de utilitate de către o anumită comunitate care, tocmai datorită utilității lor, le-a transmis de la o generație la alta. De aici și afirmația din *Philosophische Untersuchungen*: "Esența este exprimată în limbaj"³⁷; ceea ce înseamnă că esențele (sau, mai bine zis, ceea ce noi luăm drept esențe obiective) sunt produse ale *convenției* (care sunt diferențiate de la o formă de viață la alta) și nu descoperiri ale Rațiunii. Noi creăm convențiile împinsă de nevoie

biologice și de caracterul psihologic, îmboldiți de natură și înfrînați de societate. Discursul despre esențe este unul despre convenții, iar ceea ce ne apare ca stratul de adâncime al realității este, de fapt, "stratul adânc al nevoii noastre de convenții". Tinând seama de această concepție a lui Wittgenstein se pune cu și mai multă acuitate întrebarea: cum mai este justificat atunci atașamentul "conservator" față de anumite tradiții și reguli? Răspunsul lui Wittgenstein este că posibilitatea altor ordini și forme de viață nu slăbește forța inexorabilă care ne leagă de tradiția proprie. Respectarea unei reguli este un obicei ce nu poate fi justificat sau demonstrat după criteriile raționalistului, însă este bazat pe un acord profund în privința fundamentelor judecăților, adică pe comportamentul comun al oamenilor. Astfel, deși orice formă de viață, mod de gîndire sau comportament pot fi depășite, sau se pot combina cu altele, ele nu pot fi propriu-zis criticate. Orice critică presupune o anumită formă de viață, anumite reguli ale comportamentului, limbajului și gîndirii; orice judecată este în mod necesar încadrată într-o tradiție bazată pe un acord prealabil ("îndoială - spune Wittgenstein - vine întotdeauna după credință")³⁸. De aceea *tradițile nu pot fi criticate*, singurul rol care-i rămîne gînditorului fiind acela de a descrie marea diversitate a cazurilor și practicilor curente: "Putem numai să descriem și să spunem: acesta este modul oamenilor de a trăi";³⁹

Desigur, ideea lui Wittgenstein conform căreia tradiția nu poate fi criticată și că, prin urmare, sarcina gînditorului ar fi pur descriptivă pare *prima facie* inaceptabilă, deoarece contrazice cele mai elementare intuiții ale simțului comun; și putem remarcă că, în fond, puțini au fost

filozofii⁴⁰ (fie ei puternic influențați de Wittgenstein) care au acceptat ideea că datoria gîndirii nu ar fi aceea de a construi teorii, că ea nu ar avea nimic *nou* de spus și nimic de *explicat*. Oricum, atunci cînd evaluăm concepția lui Wittgenstein trebuie să ținem cont de nivelul "arheologic" (pe care Oakeshott nu îl atinge) la care se situează investigațiile pe care ea le conține. Gînditorul conservator poate fructifica multele sugestii oferite cu generozitate de filozofia lui Wittgenstein: printre ele, sugestia (comună lui Wittgenstein și Oakeshott) conform căreia gîndirea nu se poate așeza în spatele activității, ea aflîndu-se întotdeauna în fața ei; ceea ce înseamnă că orice exercitare a facultății cognitive –oricât de critică ar fi – nu se face în "vid" (sau, altfel spus, nu se poate face pornind de la o *tabula rasa*), ci se realizează pe fondul unui anumit mod "tradițional" de a acționa, gîndi și vorbi; și, în plus, sugestia fundamentală conform căreia cunoașterea umană nu poate fi redusă la anumite reguli demonstrabile rațional, ea fiind în bună măsură o *cunoaștere în stare practică* (constituită din obiceiuri și reguli îndelung încercate) *indispensabilă* modului nostru *complex* de a fi.

NOTE

1. Expresia o împrumutăm de la Fr. Hayek.
2. Folosirea cuvintelor "liberal" și "conservator" este deseori deconcertantă; de exemplu, Fr. Hayek este considerat pe rînd liberal, conservator, liberal-conservator sau conservator-liberal. După părerea noastră, Hayek se situează la confluența dintre liberalism și conservatism. Deși poate fi situat mai degrabă în tabăra liberală, el adoptă și argumentează (prinr-o epistemologie și o etică *evolutionistă*) în favoarea importanței unor teme "conservatoare" precum cea a tradiției și moralității.
3. Ceea ce nu înseamnă că acest atașament este o "notă esențială" a conservatismului (cum crede, de exemplu, Kenneth Minogue, "Conservatism", în *International Encyclopedia of Social Sciences*). Opinia lui Minogue este criticabilă pentru că, prin "natura" sa, conservatismul este într-o adaptare continuă (sau, cum se exprimă A-P. Iliescu, "conservatismul este un «contextualism»").
4. Pentru această caracterizare a conservatismului ne-am inspirat în principal din Robert Nisbet *Conservatism. Dream and Reality* (University of Minnesota Press, 1982), A-P Iliescu *Conservatorismul anglo-saxon* (Editura All, București, 1994) și din conferințele lui C. Rădulescu-Motru ("Conceptia conservatoare și progresul") și Al. Marghiloman ("Doctrina conservatoare") conținute

în Dan Petre (ed.), *Doctrinele partidelor politice*, Editura Garamond, București, 1996.

5. Se folosește deseori sintagma "gîndirea contra-revoluționară" cu privire la conservatori. După părerea noastră, această expresie poate duce la confuzii pentru că, într-un anumit sens, o contra-revoluție rămîne tot o revoluție.
6. Înainte de a încheia scurta prezentare a anti-revoluționarismului "conservator", dorim să facem următoarea observație: cînd evaluăm această trăsătură a conservatismului, trebuie să ținem cont de ceea ce înțelege acesta prin "revoluție", și să nu uităm că E. Burke și-a construit pleoaria împotriva Revoluției Franceze prin contrast cu "Revoluția Glorioasă" engleză care, consideră el, a reprezentat în bună măsură o continuare a venerabilei tradiții engleze a ordinii și libertății. Pe aceeași linie de gîndire se situează și Irving Kristol (în ale sale *Reflecții ale unui neo-conservator*) atunci cînd, pe urmele Hannei Arendt, face distincția între o "rebeliune" (care, dorind schimbarea radicală a ordinii prezente și înlocuirea ei cu una perfectă, ajunge inevitabil la violență) și o "revoluție" (care este o schimbare de amploare realizată într-un "spirit" realist și moral) considerînd că, în timp ce Revoluția Franceză a fost o "rebeliune", Revoluția Americană a fost o "revoluție".
7. G.H. von Wright, *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1983, pp. 43-45.

8. Paul Engelmann, *Recollections of Wittgenstein*, pp. 23-24.
9. *ibidem*.
10. Vezi conferința lui J.C. Niryi "Wittgensteins Geschichts-Und Gesellschaftsauffassung In Ihrer Bedeutung Für die Gegenwart", în Peter Winch *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 34-35.
11. Citat în J.C. Niryi, *op.cit.* p.40.
12. G.H. von Wright, *op.cit.*, p. 178.
13. Citat în Paul Engelmann, *op.cit.*, p.84.
14. Vezi J.C. Niryi "Wittgenstein's later work in relation to conservatism", în B. McGuiness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Blackwell, Oxford, 1984, p.56.
15. *Ibidem* p. 70.
16. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Al. Surdu), Editura Humanitas, 1990.
17. Vezi J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
18. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1969, p. 204.
19. L. Wittgenstein, *On Certainty*, ed. cit., p. 62. În altă parte, Wittgenstein spune: "Cuvîntul «acord» și cuvîntul «regulă» sunt în legătură unul cu altul, sunt rude. Dacă învăț pe cineva folosirea unuia dintre cuvinte, el învăță în același timp și folosirea celuilalt" (*Philosophische Untersuchungen*, §224).
20. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §233.
21. *Ibidem*, §219.
22. L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundation of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1956, p.322.
23. Cum remarcă Wittgenstein (în *On certainty*, ed. cit., p.179) ne îndreptăm către o nouă tehnică de numărare numai "pentru că simțim că noua tehnică este identică cu cea veche".
24. L. Wittgenstein, *The Brown and The Blue Book*, Blackwell, Oxford 1958, p.53.
25. A.-P. Iliescu, *op.cit.*, pp.87-88.
26. L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, 1996, p.54.
27. Expresia e folosită de M. Flonta în *Cognițio. O introducere critică în problema cunoașterii*, Editura All, București, 1994, p.22.
28. Pasajul din Augustin e citat și comentat chiar din primul paragraf al cărții.
29. Ar fi multe lucruri interesante de spus despre cunoașterea practică și demontarea "mentalismului" la Wittgenstein (și eventual ar fi de făcut și o paralelă cu *The Concept of Mind* a lui Ryle) însă spațiul nu ne-o permite.
30. L. Wittgenstein, *Lecții și converbiri despre estetică, psihanaliză și credință religioasă*, Editura Humanitas, 1995, p.25.
31. M. Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Press, Indianapolis, p.45.
32. *Ibidem.*, p.49.
33. *Ibidem.*, p.63.
34. *Ibidem.*, p.123.
35. *Ibidem.*, p. 34.
36. *Ibidem.*, pp.165-167.
37. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 371.
38. L. Wittgenstein, *On Certainty*, ed.cit., p.69.

Sapte teme de politică românească în viziunea unui autor român

Editura bucureșteană Antet a publicat recent cartea *Sapte teme de politică românească* a d-lui Daniel Barbu, profesor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității din București. Considerind că acest volum reprezintă o apariție cu totul aparte în peisajul intelectual românesc, redacția noastră a inițiat o dezbatere care încearcă să contureze, din trei perspective diferite, statutul științei politice românești în viziunea lui Daniel Barbu. Așteptăm, desigur, și alte participări la dezbaterea noastră, autorul fiind invitat să răspundă, la rîndul său, comentariilor formulate.

Radu Carp

O definire a obiectului științei politice românești

Discursul despre politic și analiza fenomenului politic românesc nu au fost aproape deloc luate în considerație pînă în momentul de față. Asistăm la simple poziționări tangențiale, la tatonări ale descoperirii esenței obiectului ce se cere și a fi analizat. Încercările de a defini politicul, de a-i da o valoare axiologică, s-au confruntat cu același impediment: lipsa unei metode, a unei scheme universal valabile de încadrare a evenimentelor și a faptelor.

"Politicul nu este încă o funcție constitutivă a societății românești", este

una din primele afirmații ale celor *Sapte teme de politică românească*. Tocmai din această cauză, discursul asupra politicului nu poate fi sistematizat; o demonstrație organizată nu poate avea ca obiect fenomenul politic, ci eventual reflectările sale. Politicul, justificare a organizării unei comunități, nu poate defini pe deplin o societate. Avînd o natură organică, Daniel Barbu refuză să recurgă la o cartografie cu pretenții totalizante atunci cînd este vorba de analiza politică românești de după 1989. Metoda pe care o utilizează este mai degrabă aducerea la suprafață a

unor teme recurente ale politicului. Fragmentul, diviziunea sănt, în acest caz, mult mai benefice decît discursul largilor volute.

Tine deci de domeniul evidenței faptul că cele șapte teme ("Modernizarea", "Comunismul", "Revoluția", "Statul de drept", "Democrația creștină", "Alternanța", "Tranziția") nu epuizează conținutul fenomenului politic românesc. Totuși, cu greu s-ar putea argumenta existența altor abordări care să aibă corelații cît de cît relevante cu temele propuse spre discuție. Paradoxal, dacă ținem cont de faptul că demersul asumat al autorului nu a fost de a clasifica, de a inventaria: obiectul de studiu nu poate fi privit într-o desfășurare temporală, putem doar surprinde ipostazierile sale.

Conținutul sintagmei "exces de metodă" este variabil: depinde ce anume intră în conținutul metodei alese, cît de nealterată rămîne substanța ei. Cînd o metodă nu este încă conturată, așa cum este politicul românesc, orice rigoare luată în calcul va genera, în mod sigur, o serie infinită de obiecte fără corespondent. Soluția este de a recurge la metodă, de a folosi obiectele ce se cer și a fi analizate în starea lor brută, primară. Nici metoda, nici excesul ei nu rezolvă contradicțiile interne ale unui regim politic incipient; deficitul de rationalitate al acestieia nu poate fi înlărat prin acceptarea unei paradigmă sistemică.

"Ştiința politică românească nu există și nici n-a existat vreodată. Ceea ce explică, în bună măsură, succesul constant de care s-au bucurat, după 1989, scrierile de și despre politică". În aparență, o afirmație provocatoare, fermă și indubitatibilă. O constatare ridicată la rang de axiomă, fără prea multe justificări. În realitate, o descriere analitică a unui fenomene foarte puțin observat: există un domeniu public al disciplinelor sociale, așa cum există un domeniu public al statului. Fenomenul la care asistăm este încercarea de desprindere a unor discipline din acest domeniu, luarea în posesie a unui teritoriu fertil de analiză de către așa-numiții "specialiști". Există desinderi oarecum reușite: cazul sociologiei; există însă și ezitări, oscilații imposibil de justificat: exemplul tipic e oferit de știința politică românească.

Daniel Barbu suprapune studiilor politice românești grila celor patru criterii stabilite de Grawitz și Leca pentru definirea unei științe. Concluzia este cea pe care o și intuiam într-un anume fel: statul științei politice nu se ridică la parametrii atinși de alte discipline sociale, iar decalajul se poate adînci. Ramurile sale nu sunt pe deplin conturate, direcțiile de dezvoltare ale științei politice românești nu coincid cu cele ale altor tipuri de discipline similare. "Analistul politic" este încă un expert în nimic, un oracol ce își atribue o misiune mantică, anticipînd cu ușurință evenimentele politice viitoare și dînd o aură de certitudine deplină celor prezente. Studiul comportamentelor, analiza opinioilor epuizează cîmpul analizei. Această specie este îndreptățită la o intruziune licită în aria semantică a politicului, afirmă Daniel Barbu, competența politică este, la origine, o virtute comună. Ceea ce nu exclude, adăugăm, "intruziunile ilicite", falsele presupozitii corecte ale bunului cetățean, separarea *doxei de episteme*. Inexistența unei asemenea separări face aproape imposibilă constituirea științei politice românești. Există și un obstacol pur semantic: în limba română, diferențele de tipul *policy/politics* sau *la politique/la politique* sunt oblitate: politica nu poate fi decît o

abordare descriptivă din care comunitatea extrage ceea ce îi este mai util. Din punct de vedere normativ, știința politică suferă de un handicap generalizat. Dacă în economie demersul analitic la nivel macro nu ridică probleme prea mari de conceptualizare, în știința politică abordarea nivelului micro este, în genere, facilă.

Modernitatea, aşa cum o concepe Daniel Barbu, are nevoie de o hermeneutică și, prin urmare, de o categorie aparte de interpreți ai adevărului: clasa politică modernă, intelectualul, cel care translatează în politic capitalul său cultural. Procesele de modernizare din România par să fi însoțite de repetate tentative de a cenzura discursul și practicile clasei politice, venite din partea celor cărora li se refuză participarea la treburile publice. Modernitatea nu se acompaniază cu valorile neutre: ea cere o radicalitate a discursului, un ton lipsit de inflexiuni. Este ceea ce dăunează poate cel mai mult evoluției organice a clasei politice: *establishment-ul* se raportează la valori într-un mod eronat. Paradoxal, în România puterea intelectualilor există în măsura în care își păstrează condiția de exterioritate față de ceea ce numim Stat; angajamentul politic activ anulează această putere, o exclude din planul virtuților sociale. Se profilează astfel dificul demers modernizator: import instituțional de tip pseudo-liberal; reacția promptă a elitelor; asimilarea benevolă a elitelor în circuitul descris.

Există, fără îndoială, o articulare obiectivă a celor *Sapte teme de știință politică*, un fel de "cauzalitate exemplară" ce acompaniază demersul autorului: "Modernizarea" devine procesul normal de afirmare a primatului politicului, în timp ce "Comunismul" are în vedere antiteza modernității: destinele individuale nu

se mai află în căutarea unui sens, comunitatea politică se destructurează, acceptându-și propria anihilare conceptuală. În comunism, modernitatea este similară anonimatului, ordinea obiectelor este răsturnată. Caracterul colectiv al națiunii este ridicat la rang de axiomă, modernizarea își manifestă efectele sale denaturate. Binele comun, noțiune structurantă a modernizării, se dizolvă în binele colectiv, incapacitatea de solidarizare devine o constantă comportamentală. Totalitarismul și-a asumat un fals demers modernizator, în cadrul căruia colectivismul se opune deopotrivă binelui comun și intereselor individuale. De aici, lipsa de coerentă a subiectului post-totalitar, incapacitatea sa de a se manifesta în limitele unui regim politic.

Daniel Barbu pune în discuție și natura puterii practicate în timpul comunismului: o falsă putere ce nu dă naștere la practici sociale, o putere ce domină mecanicist și nu-și subsumează rezistența ce i se poate opune. "Dincolo de putere nu se află nimic", afirmă autorul; responsabilitatea persoanelor este total înlăturată, comunismul se perpetuează numai datăriță unor "situații strategice favorabile". Puterea comunistă are într-un fel meritul de a fi reușit transformarea naturii sale, devenind dat. Bazele sale, reprimarea și interdicția, nu pot fi decât temporare: individul este un coautor al puterii la care se supune, însă pe timp limitat.

În mod firesc, analiza comunismului se continuă cu cea a revoluției. Pentru Daniel Barbu, revoluția din decembrie 1989 a avut patru forme de manifestare: neașteptată, recuperată, imaginată și concediată. În primul rînd, revoluția a fost un fenomen neașteptat, pentru că predicatorul solidarității, "a face împreună" era, în acel moment, lipsit de conținut.

Angajarea responsabilă constituia excepția, comunismul românesc îmbrăcind forma unui ritual de la care nu era admisă absența. În al doilea rînd, revoluția a recuperat dintr-o dată atât responsabilitatea, cît și solidaritatea, însă motivele acestei recuperări sînt greu de analizat dintr-o perspectivă strict metodologică; nici una din cauzele deduse *a posteriori* ale revoluției din decembrie 1989 nu este îndeajuns de suficientă pentru a-i explica succesul. În al treilea rînd, avem de-a face cu o revoluție imaginată sau, mai exact, imaginarul colectiv a preluat ideea potrivit căreia revoluția se încheia la un moment dat. "Vidul de putere", formulă incantatoare pentru mascarea vidului de valori; administratorii puterii dădeau impresia că își pot asuma funcția de moderatori între diferitele componente ale corpului politic. Revoluția a fost, în cele din urmă, concediată, repudiată de către cei care o făcuseră posibilă. Daniel Barbu vede în clivajul post-decembrist, apărut în 1990, o dispută între afirmarea unei legitimități "simbolice" (a puterii) și cea a unei legitimități "alternative" (a contestatarilor puterii). Adevărata legitimitate nu există și nici nu avea cum să existe: legitimarea unui regim politic este rezultatul unui proces îndelungat de recunoaștere și identificare. Problema legitimității dispare treptat, căci, din critici ai politicului, contestatarii devin competitori ai clasei politice. O utilă direcție de analiză a cauzelor fenomenului actual de atenuare a rolului societății civile: contestatarii se inserează în politic cu sentimentul că îndeplinesc un act de decantare a propriilor opțiuni de guvernare.

Momentul 1989 ar mai fi trebuit să însemne și o modificare de mentalitate: societatea românească se echivală fără dificultăți cu un obiect al practicilor de

guvernare. "Casta biocratică" era separată de societate, ea deținea, în mod arbitrar, monopolul suveranității și beneficia de sprijinul "elitelor interpuse", posesorii de putere delocalizată, funcționarii aparatului administrativ. Pornind de la aceste constante, parcursul simbolic în direcția statului de drept, o altă temă pusă în discuție de către Daniel Barbu, constituie o "reformulare contractuală a suveranității", o raționalizare necesară a politicului. Ordinea normativă are în acest caz un fundament ontologic, statul de drept prezintă toate caracterele mitului. Reamenajarea statului totalitar, recomponerea structurii sale după alte reguli, nu este un proces similar cu practicarea valorilor promovate în cadrul statului de drept; ambiguitatea sa conceptuală i-a derutat atât pe reprezentanții puterii, cît și pe cei ai opoziției.

O radiografie a politicii românești nu putea exclude doctrinele care certifică nivelul identitar al partidelor. Însă, pentru autor, nu toate doctrinele politice au același grad de interes, ci numai cele care au o aplicabilitate necontestată asupra oricărora coordonate ale modernității, temă recurrentă a lucrării. Dacă au existat diferite explicații privind două tipuri de doctrină ce se potrivesc cerinței formulate, anume liberalismul și socialismul, celui de-al treilea tip, cel al democrației creștine, nu i s-a acordat atenția cuvenită. Înțelegem de ce abordarea acestei teme urmează celei a statului de drept: o bună reflexie asupra statului face posibilă articularea unei comunități politice. Însă, la origine, nu existau diferențe între aceasta și comunitatea religioasă. Ortodoxia nu poate, în viziunea autorului, să dezvolte o teologie politică a modernității, fapt ce-i conferă calitatea de etern secondat al statului. Tocmai de aceea,

creștinismul social românesc ar avea la bază, aşa cum se afirma în anii '20, "naționalitatea" și "democrația". Obstacolele ce se pun în calea identificării unei părți a comunității politice cu această doctrină îñ mai cu seamă de "naționalizarea" cu care ortodoxia operează, prin raportare la obiectele de care se folosește politicul.

Există totuși un remediul al tuturor acestor tare ale regimului politic românesc: alternanța, o altă temă aleasă spre dezbatere de către Daniel Barbu. Alternanța nu este nimic altceva decât o excludere totală, însă temporară, de la treburile publice. Consensul nu poate fi coextensiv alternanței, el viață natura acesteia. Cazul românesc este, și de aceasta dată, atipic: alternanța este solidară cu anumite forme de consens, fenomen favorizat și de sistemul reprezentării proporționale. Într-un asemenea regim politic, partidele sînt încurajate să se îndrepte spre ocuparea de posturi (*office-seeking perspective*) și nu să vizeze punerea în practică a politicilor pe care ar trebui să le promoveze (*policy-based perspective*): a deține un post echivalează, în acest sens, cu a im-

pune o politică.

O ultimă temă este cea a tranzitiei: spre deosebire de celelalte, obiectul ei intelectual trebuie găsit și nu căutat. Modelul explicativ are puțină relevanță în cazul tranzitiei, proces de "construcție" istorică. Demersul lui Daniel Barbu este oarecum diferit de modul de a percepe fenomenul tranzitiei în termeni de origine (căderea comunismului) și finalitate (instaurarea ireversibilă a democrației). Autorul încearcă să construiască o altă posibilă direcție de analiză: tranzitia ca regim politic în sine, fenomen ce poate fi investigat independent de succesul ce și l-a propus.

Structurarea organică a celor *Sapte teme de politică românească* reprezintă de fapt o acumulare progresivă de straturi ale investigației. Nu putem fi siguri dacă acest demers epuizează resursele politicului. Este cert însă că, din perspectiva științei politice, operațiunea de decantare a conceptelor pe care politicul le utilizează în momentul de față a început și că ea va continua.

Cristian Preda

Cinci întrebări despre știința politică românească

Intr-un moment în care discursul românesc despre politică părea a se fi imobilizat într-o nouă limbă de lemn (datorită politicienilor și jurnaliștilor care au confiscat statul de analist), ori într-o interogație metafizică despre triada

morală-istorie-națiune (datorită grupurilor care s-au autoidentificat cu societatea civilă), Daniel Barbu ne propune o carte seducătoare prin stilul sobru și elegant al argumentării, o carte în care politica românească e tratată, dincolo de metafizica

moravurilor naționale, cu uneltele științei.

E aproape cert că, în clipa de față cel puțin, jurnaliștii, grupurile civice și politicienii români nu vor trage profit din carte d-lui Barbu: într-adevăr, indiferența lor față de idei a devenit program de acțiune. În schimb, volumul *Sapte teme de politică românească* este o provocare intelectuală pentru diversele comunități științifice de la noi care au anexat, într-un fel sau altul, politică, pentru a face din ea obiectul demersului lor. Istoricii, mai întîi, vor descoperi că realitatea românească a ultimelor două secole trebuie să fie tratată doar după definirea modernității politice, în funcție de sensul acesteia. La rîndul lor, juriștii vor fi obligați să recunoască faptul că actele constituționale nu sunt doar materie primă pentru o sofistică mai mult sau mai puțin elaborată, ci țin de politica pură. Sociologii vor descoperi și ei că statisticile pot furniza nu doar baza unei speculații despre viitor, ci temeiul unei înțelegeri a trecutului (apropiat sau îndepărtat). În fine, mult mai puțin numeroși decât istoricii, sociologii ori juriștii, filozofii preocupăți de fenomenul politic vor afla în discursul d-lui Barbu, între altele, o interpretare a naturii comunismului românesc ori o justificare a democrației creștine.

Toate aceste provocări intelectuale au o sursă unică: e vorba de o perspectivă teoretică realmente inedită în cultura română, perspectivă pe care autorul o propune sub numele de știință politică. Daniel Barbu este, cu un termen pe care chiar domnia sa îl forjează, înțiuil *politist* român. Cartea se deschide, de altfel, cu o frază care marchează clar, chiar dacă negativ, intenția intemeierii: "Ştiința politică românească nu există și nici n-a existat vreodată" (p.9). Ceea ce urmează tre-

buie citit ca un discurs fondator, în măsura în care autorul expune o teorie solid elaborată care are ca obiecte clare și distințe modernizarea, comunismul, revoluția, statul de drept, democrația creștină, alternanța și tranzitia.

Propunem, în rîndurile care urmează, cinci serii de întrebări despre cinci din cele șapte teme ale științei politice românești. În opinia noastră, alternanța și tranzitia nu pot face parte din domeniul științei politice românești, atîta vreme cît, cu o expresie banalizată de două secole de istorie, Revoluția nu s-a încheiat.

Formulăm întrebările plecînd de la credința că dialogul critic este singurul mecanism care convine definiției consensuale a științei, acceptată de autor. Definiția, preluată de la Pierre Favre, include acordul asupra numelui disciplinei, consensul în privința obiectelor cercetate, recunoașterea legitimității unor instituții de învățare/cercetare și existența unor publicații care difuzează rezultatele cercetării (p.10).

Prima serie de întrebări are în vedere relația dintre modernitate, modernizare și demodernizare. Despre ce este vorba? Autorul neagă, pe de o parte, existența unei modernități politice românești în secolul trecut, dar acceptă dezvoltarea ei, sub o formă specială, în vremea comunismului. Mai precis, pentru Daniel Barbu, care îl urmează aici pe Michel Foucault, modernitatea a fost înțeleasă/trăită ca "putere asupra lucrurilor"; la noi, aşa cum rezultă dintr-un raport consular atent studiat, modernitatea a fost concepută, în secolul al XIX-lea, exclusiv ca "putere asupra cuvintelor", ceea ce a făcut ca "gestiunea rațională a politicului și, pe cale de consecință, producerea viitorului" să nu fie incluse "în programul modernizării românești. Modernitatea nu este trăită (în

secolul al XIX-lea românesc, n.n. C.P.) ca o cultură a experienței, fondată pe dinamica economiei și pe previziunea socială, ci ca o cultură a discursului în care prezentul este aşezat pe valorile Iстории și este supus iradierii modelului democratic european" (p.22). Pe de altă parte, analiza comunismului, deși intemeiată tot pe o lectură a lui Foucault, e însotită de o retorică de tipul "efectului pervers" (pe care Albert Hirschman o consideră tipică pentru "reacțiune", dar care este în mod cert interiorizată de liberalii secolului nostru în interpretarea pe care o dă totalitarismului). Concluziile la care ajunge Daniel Barbu sunt spectaculoase: "Colectivist și internaționalist prin definiție și din ambiție, totalitarismul a fost cel mai eficient producător de individualism și naționalism" (p. 42). Puțin mai jos, autorul detaliază funcționarea mecanismului pervers ("adoptând ca procedeu de modernizare intervenția, controlul și monopolul Statului asupra economiei și societății, regimul totalitar a suscitat modernitatea într-un loc diferit de cel în care planificase să o aducă pe lume"), și reia rezultatul politicii comuniste: "O modernizare cu efecte perverse, în care destinele individuale nu s-au împlinit în căutarea unui sens, ci s-au consumat pur și simplu în absență unui sens" (p. 44). În fine, constatănd prelungirea acestor efecte după 1989, Daniel Barbu propune, inspirat de filozofia creștin-democrată, un scop al tranzitiei, dacă ea "s-ar decide să-și ofere" unul: scopul ar fi, în această viziune, *demodernizarea* (în sensul lui Touraine), adică inventarea, "la scară umană", a unui "spațiu locuit de un subiect politic pe de-a-nțregul nou, capabil să reziste, printr-un efort permanent de producere de sine, atât claustrării identitare, cît și unifor-

mizării culturale" (p.221). Întrebările care se nasc în mod natural din acest discurs sănătatea felului următor: poate fi demodernizarea un scop acolo unde modernitatea a fost doar prost mimată, pentru a-și găsi apoi un trup altundeva decât unde era căutată? Altfel zis: nu cumva societatea românească trebuie mai întâi să găsească modernitatea, fețele ei veritabile - liberalismul pur și dur; democrația și excesele ei - pentru a descoperi mai târziu, într-un eteren decalaj istoric, virtuțile demodernizării? Si mai clar: nu riscă oare demodernizarea să devină tot un obiect de imitație facilă, sau să fie pervertită la fel ca și scopurile comuniste, dacă nu e precedată de experiență - lungă, dar benefică tocmai prin dificultățile sale - a suveranității consumatorului și a libertății electorului?

O două chestiune are în vedere democrația creștină. Așa cum se poate remarcă și dintr-un pasaj citat mai sus, Daniel Barbu vorbește despre individualism ca "produs al comunismului", descrierea sa fiind foarte apropiată de tabloul pe care Zinoviev îl rezerva lumii lui *homo sovieticus* (vezi p.70, care conturează foarte bine o temă prezintă și la Zinoviev, refuzul interpretării ideologizante a totalitarismului). Individualistul român e insul care "se descurcă", dincolo de orice norme și valori. Pe de altă parte, autorul acceptă existența unui "individualism de factură liberală", în care subiectul e cel "însărcinat să dea sens propriei existențe" (p.43). Termenul "individualism" se mai potrivește atunci lui *homo sovieticus*? Numele pasiunii care îl animă pe cel care "se descurcă" nu este egoismul? Dacă lucrurile stau așa, atunci democrația creștină poate fi găndită în România ca replică la individualismul liberal sau ca replică la egoismul secretat de comunism? Care

este de fapt relația dintre liberalism și democrația creștină într-o lume în care egoismul poate trece drept individualism?

A treia serie de întrebări pe care ne îngăduim să le formulăm are în vedere comunismul. Să observăm că Daniel Barbu propune, cu un cinism înrudit cu cel al lui Raymond Aron, dar inspirat de o grilă foucauldiană, o interpretare a căderii comunismului radical separată de viziunile curente ale "politologilor" sau ale "intellectualilor" (care tematizează exclusiv represiunea) și, simultan, foarte apropiată de principala obiecție adresată de omul comun regimului totalitar: "Regimul a căzut, în final, nu din cauza unui exces al funcției sale represive, ci din pricina unei carențe structurale a funcției sale nutritive" (p.61). Pe scurt, comunismul e considerat o putere de tip pastoral, una care "supraveghează, hrănește și pedepsește" (p.59). Pe de altă parte, plecând de la cifre semnificative și atent controlate, autorul demonstrează falsitatea miturilor servităii involuntare și a nefericirii totalitare a românilor. Concluziile acestei demonstrații sunt clare: opțiunea pentru comunism a fost "o alegere istorică", exprimată ca tendință încă înainte de 1948, cînd dinamica partidului comunist s-a dovedit a fi cea mai spectaculoasă din Est, ea fiind favorizată de un stil politic antebelic și de slăbiciunea Regelui în fața confiscației legale a Statului de către comuniști (pp.52-54); pe de altă parte, "lunga guvernare comunistă a reprimat, exclus și marginalizat în jur de 6% din populația României, dar a adus - prin generalizarea metodelor de lucru moderne, prin migrația masivă a populației dinspre rural spre urban, prin constituirea unei elite tehnice dominante, prin întărirea rolului de protector al Statului - beneficii materiale și simbolice pentru cel puțin 45% din ace-

eași populație" (p.58). Citite în sens pozitiv, concluziile d-lui Barbu afirmă că servitutea românilor a fost voluntară și că numărul românilor fericiti a fost mai mare decât al celor nefericiți. Două întrebări ar putea fi formulate aici, dintr-o perspectivă mai curînd filozofică, în măsura în care ea reia termenii analizei lui Montesquieu, folosiți de autori ca Hannah Arendt sau Raymond Aron în interpretarea totalitarismului. Să reamintim că Arendt vedea în ideologie și teroare natura și, respectiv, principiul totalitarismului, în vreme ce Aron considera că natura regimului e furnizată de unicitatea partidului, ea fiind pusă în mișcare de două principii: teama și credința ideologică. Constituie oare triada supraveghere-hrăniere-pedepsire natura regimului comunist? Este principiul acestuia dublu, așa cum credea Aron? Este acest principiu ilustrat mai curînd de tipul servităii decât de sentimentul fricii, mai curînd de balanța fericiti-nefericiți decât de credința sau, mai exact necredința ideologică? Să remarcăm că autorul acceptă, pe urmele lui Guy Hermet și în dezacord cu Aron, că "nu crezul ideologic, ci dimpotrivă, «necredința» în idei caracterizează regimurile totalitare", p.70. Cele două chestiuni nu pot primi răspuns dacă raportul dintre filozofie politică și știință politică nu e lămurit. Care sunt termenii acestui raport azi?

A patra serie de întrebări are în vedere statul de drept. Autorul identifică două accepții ale expresiei, una provenind din tradiția modernă a dreptului natural (inventată de Hobbes și căreia îi este subsumat, ilegitim în opinia noastră, și Kelsen, p.88), cea de-a doua originându-se în istoricismul realist, identificabil în opera unui Hegel sau Schmitt. Diferența dintre cele două perspective e rezumată astfel: "Statul de drept «nominalist», de

esență liberală, se bazează pe o tehnică de reprezentativitate în care se epuizează ciclic voința politică a cetățenilor, și care este menită să lase impresia că, virtual, puterea se organizează de jos în sus, în vreme ce statul de drept «realist», a cărui consistentă este mai degrabă mitologică, se bazează pe o cunoaștere a rosturilor guvernării care disimulează esența raportului de putere dintre guvernanti și guvernați, convertind în rituri electorale cu vocație plebiscitară incapacitatea socială a celor din urmă de a guverna efectiv» (p.90). O primă observație care trebuie făcută este următoarea: dacă statul de drept nominalist contează pe epuizarea ciclică a voinței cetățenilor, atunci originea sa intelectuală nu se află în opera lui Hobbes (care credea în unicitatea delegării *persoanei*), ci la Locke și Spinoza care susțineau, din motive diferite, posibilitatea întoarcerii la starea prepolitică, deci și virtuabilitatea determinării ciclice a puterii. Problema esențială poate fi formulată și altfel: «impresia» organizării puterii de jos în sus ține de aspectul liberal al statului de drept sau de aspectul său democratic? Mai clar, și folosindu-ne de termenii lui Norberto Bobbio: statul de drept este o expresie a exigenței liberale a limitării puterii sau a exigenței democratice a distribuirii puterii? Să fie statul de drept forma politică în care cele două exigențe se confundă/s-au confundat?

A cincea serie de întrebări are în vedere revoluția. Aceasta e definită de d-l Barbu ca «rit major» al democratizării, al instituționalizării nesiguranței, al proce-

sului care însoțește orice trecere de la un regim autoritar la un stat de drept; revoluția e obligată, de aceea, să fie certitudine instituționalizată (pp.63-64). Nu doar revoluția e un rit: «Comunismul a fost, în România, un rit, adică o formă de acceptabilitate istorică a unei puteri constituite după alte reguli decât cele tradiționale» (p.69). Abandonarea comunismului pare a fi renunțarea la un rit în favoarea altuia. Abandonarea nu e consumată. Într-adevăr, pentru autor, revoluția a fost neașteptată (puterea comunistă neavând pur și simplu interlocutori cu care să-și poată negocia succesiunea), recuperată (de cei care s-au instalat în televiziunea națională), imaginată (în Golania din Piața Universității), în fine, concediată (datorită vederilor adoptate de intelectuali, care au renunțat la funcția lor critică pentru a căuta doar o strategie de instalare în palatele puterii). Revoluția nu e încheiată, căci în România nu s-a născut încă solidaritatea. Dar cât timp trece până ce revoluția zămissește solidaritatea? Se naște ea dintr-un rit? E de fapt aceasta o problemă de știință politică?

Ca orice discurs științific întemeietor, *Sapte teme de politică românească* suportă desigur multe alte lecturi. Întrebările formulate mai sus, deși departe de a epuiza materia cărții, pot facilita în schimb situarea ei. În fond, o analiză în egală măsură erudită și subtilă, precum cea a d-lui Barbu, nu are decât de cîștigat din confruntarea cu întrebările născute în marginea ei. La fel ca și solidaritatea, consensul - cel autentic - nu se naște spontan.

Iulia Motoc

Ştiința politică și politica: Wertfreiheit și genealogie

Comunismul s-a legitimat în ochii majorității prin funcția sa democratică», termenul de «alternanță» este impropriu pentru schimbarea politică din 1996, totalitarismul a încurajat dezvoltarea unui comportament de tip individualist, «știința politică românească nu există», mai mult decât atât, «politica nu este numele pe care românii îl dau modului de a fi împreună»; pentru a încerca să înțelegi cartea lui Daniel Barbu, *Sapte teme de politică românească*, trebuie să treci limitele mai multor iluzii.

Prima iluzie este a crede că ar fi vorba de o singură carte. În interiorul ei, densele și eruditele capitolele deschid spre mai multe posibile cărți, ca în borgesiana «Grădină a cărărilor ce se bifurcă». A doua iluzie ar putea proveni din asocierea, nutockmai întîmplătoare, între afirmații provocatoare și stil. Eleganta formulare nu l-ar putea oare săzea pe Daniel Barbu alături de marii seducători ai demistificării Poporului român cu Istoria sa cu tot?

Forța explicativă a ipotezelor aparent paradoxale formulate în această carte înălătură această impresie. Știința politică se construiește în interiorul acestor ipoteze care repun în cauză, într-o manieră popperiană, capacitatea observației sociologice de a explica politicul. De aceea, locurile comune răspîndite de publicistul cu pretenții de «analist politic» (p. 14) sănt

înlăturate aici de ipoteze viabile. Științificul este dat de puterea explicativă, de rationalitatea și claritatea argumentării.

Ştiință/ genealogie/ creștin democrație

O carte de știință politică sau o carte de știință politică și politică? În introducere, Daniel Barbu propune, printre alte distincții, și pe cea dintre «politic» și «polită». «Politica» este înțeleasă ca scena în care se înfruntă persoane și grupuri aflate în competiție pentru putere; ea poate fi surprinsă prin descriere, pentru că este destinată cetățeanului. «Politicul», conceput «geologic», este «ansamblul de procese regulațioare care asigură unitatea și dăinuirea unui spațiu social heterogen și conflictual prin natură», și nu poate fi surprins decât de către specialistul în știință politică, de «politist». Această definiție dată «politicului», precum și definiția negativă - prin opoziție cu descrierea și observația - se apropie de definiția genealogiei formulate de Michel Foucault. Unul din trei domenii posibile ale genealogiei este ontologia istorică în raport cu puterea¹. O explicitare a genealogiei ca metodă ar fi însemnat, practic, o închidere a cărții. Poate fi știința politică o genealogie a

politicolui?

Dificultatea lecturii cărții lui Daniel Barbu mi se pare a proveni din modificarea metodei odată cu trecerea de la partea explicativă la cea normativă.

Relativ la portiunea explicativă, influența lui Michel Foucault este mult mai importantă și mai profundă decât s-ar putea crede la prima vedere. Numai primele două teme, modernitatea și comunismul, poartă amprenta vizibilă, în fond dar și în formă, a lui Michel Foucault. Numai într-o variantă a statului de drept, cea normativistă și pozitivistă - ipostază în care este creat și Statul-națiune românesc - dreptul este descris în maniera lui Michel Foucault, exclusiv ca o legitimare a puterii politice. Refuzul explicit al "universalilor" va fi însotit pe tot parcursul de explicarea unor relații între obiecte și subiecte care nu au un caracter univoc și stabil. Această metodă este evidentă și în felul în care autorul își construiește discursul despre tranziție: pentru că "în ordinea cunoașterii găsim numai ceea ce există în chip "aleatoriu", "ceea ce se întâmplă la un moment dat", (p. 161), tranziția este o "întâmplare".

Există și explicații importante în care autorul renunță la Foucault. Criteriul politicului este cel consacrat de Carl Schmitt: deosebirea între amic și inamic. Aplicarea acestui criteriu marchează o despărțire de Foucault, în măsura în care, pentru acesta din urmă, politicul nu poate fi definit prin înfruntare, prin război, deoarece nu există o relație clară și distinctă, între aceste două noțiuni", ci "o multiplicitate de raporturi de forță (care) poate fi codificată - în parte și niciodată total - fie sub forma «războiului», fie sub forma «politicolui»; acestea ar fi cele două strategii diferite, dar gata să se reverse una în celalaltă, în care pot fi cuprinse aceste raporturi de forță dezechilibrate,

eterogene, instabile, tensionate".²

Dincolo de rețele de filiații a unor concepte, influența lui Foucault este evidentă în straturile profunde ale cărții, și care ar putea fi descrisă ca "genealogie a practicilor care ne-au făcut să fim ceea ce suntem".³

Ceea ce derutează, în cartea lui Daniel Barbu, este că aceste noțiuni explicative de sorginte foucauldiană se suprapun, se continuă, și uneori se confundă, cu noțiunile explicative liberale și cu concepte normative care aparțin creștin-democrației. Noțiuni ca libertatea, aderările, contractul social, dreptatea, suveranitatea sunt citite în grilă liberală sau democrat-creștină. Conceptele liberale pe care le folosesc autorul aparțin unei zone comune între liberalism și creștin-democrație, cea a drepturilor naturale, autonomiei individului și necesității retragerii statului.

Dincolo de toate precauțiile metodologice ale autorului, întâlnirea genealogiei cu democrația creștină este o dilemă importantă. Asemenea întâlniri sunt frecvente, ele sunt și "orizontale" și "transversale". Un exemplu, ales înțimplat, al întâlnirii genealogiei cu "universalile" este tema modernizării. Modernizarea începe prin a fi definită, în primul capitol, ca fiind compusă din "acele straturi dense de comportamente, atitudini, gesturi, practici și cuvinte a căror semnificație nu este niciodată contemporană cu ea însăși, și cu așa mai puțin îndreptată spre viitor, ci, dimpotrivă, întotdeauna alimentată cu un sens care-o precede și care-i impune propriile reguli" (p. 17). Statul român apare a fi modern între 1864 și 1866, elitele pășesc pragul modernității în aceeași perioadă.

În capitolul doi al cărții ni se înfățișează o altă față a modernității, cea în care există "o ruptură între ordinea lucrur-

rilor și ordinea umană" (p. 44), iar modernitatea este localizată într-un interval complet diferit al istoriei României. "Istoria totalitarismului este istoria modernității și a deposedării de sens, a descăntării lumii, o istorie care a dus la explozia structurilor identitare" (p. 44). Se afirmă, mai departe, că efectele modernizării au fost pervertite în România totalitară, pentru că destinele individuale nu au putut căuta un sens, care nu ar putea fi decât Binele comun, căruia subiectul modern îi atribuie sensul drepturilor omului sub forma solidarității umane directe și a intervenției umanitare. Întrebarea legitimă este dacă nu cumva este vorba de o pervertire consubstanțială acestui sens al modernității? În finalul cărții, autorul susține că "demodernizarea" nu este numai un proces necesar greșitei modernizări românești, ci global necesar. Iar procesul demodernizării a început în Constituțiile de tip creștin-democrat, în care se acordă persoanei primat în raport cu națiunea. În mod cert, nu putem înțelege concepția lui Daniel Barbu despre modernitatea politică românească dacă nu înțelegem această suprapunere, limita fragilă și puțin sesizabilă între *Sein* și *Sollen*, între genealogie și proiectul creștin - democrat.

Întâlnirea între filozofia tradițională și genealogie, între adevară și înțeles ca o corespondență și adevară ca practică discursivă, între analitic și interpretare, este o chestiune care a trebuit să fie elucidată și în ceea ce-l privește pe Michel Foucault. Filozoful francez își descrie tactica precum un "slalom între noțiunea filozofia tradițională și abandonul oricărei noțiuni de serios". Foucault explică acest raport prin faptul că este vorba de nimic altceva decât de "demonstrații concrete".⁵

Mutatis mutandis, Daniel Barbu ar putea invoca faptul că folosirea termenelor de "modernitate" și "moder-

nilor de Stat jusnaturalist, libertate, dreptate, valori - prezentați analitic ca în filozofia tradițională - servește unor explicații concrete, circumscrise politicului românesc. A încerca compararea afirmațiilor sale cu altele cu aceleași conținut, dar cu consistența de "universalii", este incompatibilă cu sistemul său de investigare a "intervalului dintre practici și norme din politica românească".

Unde se poate situa, în acest "interval", proiectul creștin-democrat, convințierile autorului în valori certe pentru el ca familia, solidaritatea umană, subsidiaritatea, justiția distributivă, expuse cu claritate spre finalul cărții, evidente și din articolele din presă subsumate temei "Tranziției" și împărtite pe tot parcursul demersului genealogic? Una din explicații ar fi necesitatea adevării la obiectul studiat sau propus. Partea explicativă are ca obiect "politicol" românesc, înfățișat genealogic, iar democrația creștină reprezintă un proiect pentru "politica" românească, așa cum autorul le definește.

Istoria și Wertfreiheit: substanță și metodă

Geografia exterioară și interioară a celor şapte teme pare a propune o altă temă tensionată între substanță și metodă: Istoria. Este oare legitimă convocarea istoriei în explicarea politiciei românești actuale? Am putea identifica două tendințe importante în dezbatările asupra Istoriei, lăsând la o parte invocările naționaliste care, în fond, continuă a justifică aceste tendințe. Prima, cea de demistificare a Istoriei sub forma miturilor istorice⁶. A doua, cea de demistificare a capacitatii poporului român de a se desprinde de totalitarism, a repetitivității și permanenței unor practici politice nede-

mocratice. Legată inextricabil de a doua tendință este constatarea exteriorității și a exilului intelectualului în istoria propriului popor⁷. Cărțile amintite aparțin fie istoriografiei, fie eseisticii care are ca obiect politică. Ce se întâmplă însă cu știința politică?

Utilizarea istoriei pentru explicarea politicului actual ar putea fi interpretată ca o consecință a inconsistenței politicului, aşa cum apare el în societatea românească a anilor '90. Consistența, în descrierea politicului, ar putea fi atinsă numai prin mijloace extensive, prin folosirea articulărilor politice care apar în ceea ce este convențional numită "Istoria modernă a României". Pentru că politicul nu este suficient de bine autonomizat, modul în care Istoria și Dreptul se zbat încă în formarea lui este extrem de vizibil. Este poate rațiunea pentru care Daniel Barbu, care începe prin a constata fragilitatea politicului românesc, alege să-și plaseze investigația în toată istoria modernă a României în intervalul dintre "norme și practici".

Răsturnarea iluziilor poate crea însă alte iluzii, aşa cum demistificarea crează alte mituri. Nu este oare chiar morală, cel puțin una epistemologică, a cărții lui Daniel Barbu? Poate oare un autor care a trăit experiența totalitarismului să atingă *Wertfreiheit*-ul sau cel puțin obiectivitatea analizei? Daniel Barbu ne spune de la început că are retință față de exigențele de metodă pe care le-ar fi impus o prezentare sistematică a politicii românești din anii '90. Care este atunci adevărata definiție a științei politice, aşa cum ar putea rezulta ea din această carte?

Într-adevăr, aproape că nu există, în această carte, observații facile sau locuri comune care să-l așeze pe autor alături de unii din cei care și-au revendicat (re)inventarea românească a științei politice; autori de care Daniel Barbu face de altfel abstracție. Ceea ce autorul nu poate rațional înălțatura este experiența totalitară. Aceasta țese legături profunde cu cei care nu au trăit totalitarismul ca o stare de normalitate ci ca închisoare, uneori concretă. De aceea, cele șapte teme de politică românească ar putea fi adunate în jurul unor întrebări fundamentale care preocupă în mod legitim pe orice autentic autor posttotalitar din România: Cum putem să ne explicăm ceea ce trăim astăzi, politic sau mai degrabă impolitic? Care ar fi fost rolul meu, ca intelectual în (re)crearea politicului? Ce proiect politic ar putea propune?

Dincolo de toate aceste iluzii, trebuie să o mai abandonăm pe ultima. Aceea că ar putea să existe o hermeneutică care să descifreze toate valențele explicate și normative, că am putea răscrie o carte astfel de densă în sensuri și explicații, o carte despre practici pornind de la concepte, aşa cum modernitatea ne-a învățat. Interpretarea propusă aici renunță numai la una din obsesiile modernității, aşa cum este ea văzută de postmodernitate, și anume separarea absolută între subiect și obiectul său.

Este foarte posibil ca orice hermeneutică integratoare a cărții să fie împotriva intențiilor autorului. Riscul unui astfel de demers este cel al traducerii extrem de incomplete în termeni moderni a unui text care refuză în mare măsură modernitatea, optind pentru postmodernitate în plan epistemologic și pentru democratizare în plan substanțial.

Cum ne putem explica permanența impoliticului?⁸

- Prin persistenta Statului-națiune

Oriunde deschidem cartea, înțelegem că trăim într-o societate politic bolnavă. Explicația acestui rău general și permanent, acestui impolitic se construiește pe tot parcursul cărții, pentru a apărea explicit spre finalul ei: numele lui este Statul-națiune. O posibilă hermeneutică a autorului asupra propriei cărții, căreia îi refuză orizontalitatea, nu se dezvăluie decât în antepenultima pagină: "Necesitatea majoră a tranziției este aceea de a da Statului o legitimitate cu totul diferită de cea pe care s-a bizut din 1859 și pînă astăzi. Dezbrăcat de pretențiile sale ideologice, totalitarismul nu a fost, în fond, decât expresia cea mai completă a subiectului politic modern: Statul-națiune. Statul instituit de Constituția din 1991 se situează și el în prelungirea istoriei tipic moderne a Statului-națiune" (p. 221).

Traversând cele șapte teme propuse, autorul ne propune să înțelegem articularea Statului-națiune, elementele sale, formele sale, raportul său cu individul. Statul-națiune nu are nici o dialectică, el nu se confruntă cu nici o opozitie, el este permanent precum un Leviathan importat, dar imuabil.

Semnificația istoriei în construirea Statului-națiune este dublă. Este, pe de o parte, istoria care oferă durata formulării acestor practici. Pe de altă parte, instalează însă glorioasa istorie care legitimează ideologic Statul-națiune. Politicul apare în jurul ideii de Istorie, și pare a persista în această zonă. Cuplulamic-inamic se va forma, după Daniel Barbu,

în jurul evocării sistematice a ideii de Istorie. "Istoria a devenit mai puțin o memorie colectivă sau erudită a oamenilor și a faptelor, cît lectura unui imaginar fondator al modernității și, cu acest titlu, un fel de viitor răsturnat dialectic" (p. 23).

Alături de Istorie, Dreptul are un rol esențial în constituirea Statului-națiune. Dreptul este cel care îl va formaliza și îi va conferi o legitimitate modernă. Dreptul va rămâne în permanență exterior Statului. Așa se explică de ce acest Stat se va afla în permanență sub semnul anomiei, de ce dreptul nu va reuși niciodată să-și îndeplinească rolul dobîndit în epoca modernă, și anume cel de a limita puterea. "Dreptul pare predestinat să fie un obiect al deriziunii". (p. 41)

Statul de drept românesc, instituit pozitiv în secolul al XIX-lea, a fost un stat artificial în două raportări diferite: față de Statul de drept jusnaturalist și față de tradiția românească a Vechiului regim. Există un Stat de drept autentic nominalist, în care puterea se organizează de jos în sus și care este rezultatul unei opțiuni politice democratice, și un Stat de drept realist, în care materialitatea statului este dată de normele de drept instituite. În mod cert, cea de a doua concepție, preluată în practica românească, poate determina idolatria statului, legitimat exclusiv prin materialitatea normelor. În această ultimă ipostază, statul de drept este redus la o simplă artă de a guverna (p. 90). Nu numai că Statul de drept nu operează o codificare a dreptului tradițional, dar cele două sunt într-o perfectă contradicție. Exemplul sugestiv oferit de Daniel Barbu este cel al interpretării pe care revoluționarii de la 1848 o dau fraternității, libertății și egalității. Din acest triptic, singura reținută este fraternitatea, ultimele două se dizolvă în dreptate (p.26). Si este tocmai această dreptate, concepută de corpul social

tradițional ca justiție distributivă, care va dispărea odată cu instituirea artificială a statului de drept.

Dispozitivul Statului națiune este acum constituit. Dacă națiunea se va legitima prin Istorie, Statul o va face prin drept. Ceea ce va consolida această iremedială articulare este Biserica. Ea va seconda în permanență puterea (p. 27). Precedînd comunitatea politică a Statului modern român, comunitatea ortodoxiei va fi politică și nu religioasă (p. 114). Legăturile organice ale ortodoxiei cu Statul sunt demonstate astăzi de textele constituționale, de modul în care este instituționalizat studiul teologiei, dar și de scrierile gînditorilor naționaliști ortodocși. Spre deosebire de Biserica catolică, Biserica ortodoxă va legitima și consolida Statul.

În natura sa imuabilă, Statul-națiune va lua forme diferite. La sfîrșitul secolului al XIX-lea el va apărea sub forma statului modern românesc. În fapt, el va falsifica și opri întreg procesul de modernizare al României. În perioada interbelică, la care autorul se referă cel mai puțin, el va favoriza partidocrația și criza acesteia, în care apoi se va instala confortabil totalitarismul. Statul totalitar este forma canceroasă a Statului-națiune. Pentru prima dată, Statul națiune va deveni un Stat ucigaș (p. 73). Statul-națiune va continua, legitimat de Constituția din 1991, întreținut de mitul națiunii și reproducînd partidocrația. Tema "Alternanței" demonstrează că, alături de Constituție, legea electorală conduce la aceleasi rezultate: excluderea alegătorului de la participarea politică⁹. Argumente din Constituție demonstrează excluderea poporului de la suveranitate. Statul-națiune se menține difuz, prin lipsa de responsabilitate politică, posibilă numai în sitemul bipartidist, prin înlocuirea realizării de politici (*policy - based perspective*) cu

ocuparea de posturi (*office-seeking perspective*) (p. 152).

Care este rolul individului în acest Leviathan? Locuitorul Statului-națiune este, pentru autor, "omul vechiul regim", "românul", alegătorul de mai sus sau, rareori, "cetățean". Ca orice raport descris de Daniel Barbu, relația nu poate fi univocă. Dacă *ab initio* românul ar putea fi produsul Statului-națiune, el își va finaliza rolul pasiv în perioada totalitară, atunci cînd va întreține și va participa la constituirea Statului-națiune. Românul nu mai este un supus, ci cel care folosește totalitarismul. El își pierde inocența pentru a participa la putere, la acest "joc al legăturilor inegale și mișcătoare dintre diferite tipuri". Relația lui cu Statul totalitar devine una organică și de normalitate¹⁰. Forma comunistică a statului totalitar se prăbușește nu din cauza pierderii unei credințe, nu este o istorie intelectuală. Istorya comunismului este, în varianta autorului, istoria unui "puteri pastorale", care nu mai poate să mai asigure funcția sa principală care este cea nutritivă (p. 61).

Afirmația care ar putea închide traiectul românlui în Statul-națiune este legată de unicul moment în care acesta se salvează. În seara de 21 decembrie 1989 libertatea a fost dobîndită prin moarte; desigur, o salvare morală și nu politică. Acești români singurali vor fi în istoria lui Daniel Barbu "cei care".

Care este rolul autorului? Intelectualii

Recurența temei intelectualilor pe parcursul întregii cărții este explicabilă și prin valoarea sa de știință politică, dar este și autointerrogativă. Textul nu reproduce, ci dimpotrivă de-

mistică acel tip de discurs construit în jurul lui "este injust ca m-am născut român" și a dichotomiei român-intelectual, chiar dacă sesizează opunerea, la un moment dat, a elitei intelectuale, elitei proletare. Deși autorul pare a descrie cu nostalgie Golania, ca spațiu al imaginariului, al democrației, libertății și adevărului, el sesizează pericolul utopiei și al "trădării cărturarilor".

Definirea intelectualului și a rolului său sunt articulate de Daniel Barbu prin tensiunea între normativ, posibil și real. Dacă definiția Statului-națiune este continuă, pentru că practicile care îl determină au aceeași substanță, nu același lucru se întîmplă cu trajectul intelectualului. Aceasta din urmă este definit în tema a doua, în sensul în care el este definit în Franța după Afacerea Dreyfus. Pe parcursul cărții intelectualul se identifică cu elita socială și culturală (pp. 22-23), se definește în contradicție cu elita populară, iar în măsura care va rămîne numai cu zestrea sa culturală, devine un marginal (p. 101).

Rolul normativ al intelectualului este cel de purtător al valorilor, el trebuie să decidă "ceea ce este și nu este adevărat" (p. 34). În această calitate, locul normativ al intelectualilor este în afara palatelor puterii: "A critica sistematic puterea în funcție este, fără îndoială, un mod de afirmare a propriei puteri" (p. 34).

Rolul real al intelectualului român a fost însă cu totul altul. Deținătorii ai puterii asupra discursului, intelectualii se definesc ca purtătorii ai valorilor pentru a ajunge în vecinătatea palatelor puterii. Puterea politică are nevoie de puterea discursului. Sensul acestei relații nu este univoc.

În 1990, și nu numai, intelectualii vor migra și ei spre politică. Mai tîrziu (1992-1996) ei vor deveni "competitori ai clasei politice și vor substitui valorilor

invocarea trecutului (p. 85). Dezamăgirea autorului față de puterea politică este cel mai ușor sesizabilă în articolul *La masa puterii* (p. 173).

Dar de ce au nevoie intelectualii de puterea Statului? Ține acest lucru de raportul intelectualului cu valorile, de tentația lui de a-și pune ideea în "acție" sau de mai terestra frustare a celui care se află în permanență opozitie, pe "drumul spre izolare, anonimat și uitare?" Cu certitudine, autorul ne oferă în carte sa unul din cele mai complete dar și incorame discursuri asupra relațiilor intelectualului român cu puterea.

Care este "proiectul politic al autorului? Democrația creștină

Proiectul democrat-creștin, subtil prezentat pe parcursul cărții, este cel care repune în cauză coerența lucrării. Trebuie distins între analiza creștin-democrației și a incompatibilității ei cu practica românească și opțiunile creștin-democratice ale autorului. Creștin democrația este și temă de știință politică și proiect politic, destinat să intre în jocul "politicii". În logica întrebărilor pe care le-am formulat, proiectul creștin-democrat desăvîrșește carteia.

Pentru că politicul nu există, nici știința politică pură nu poate exista

Întrebarea este de ce autorul, atât de atent cu distincțiile și precauțiile metodologice, nu ne explică, la începutul cărții, relația dintre genealogie

și creștin-democrație. De ce "politicol" (știința politică) și politica nu sînt prezentate separat, fiecare cu demersul său metodologic, ci se împletește pe tot parcursul cărții. Autorul își cunoștea bine lectorii pe care îi plimba prin "grădina cărărilor ce se bifurcă". Unul este cel ce se dorește specialist în știința politică, care trebuie supus acestui interesant și complex test intelectual, iar altul este cetățeanul, de obicei neatent la coerența conceptelor. Daniel Barbu alcătuiește această construcție simetrică în care proiectul democrat-creștin pare a decurge firesc din necesitatea lichidării permanenței istorice a Statului-națiune, convingînd și (pre)specialistul și cetățeanul. Poate tocmai taboul lui Pieter Breughel, înfățișat pe coperta cărții și explicat la sfîrșitul ei, oferă cheia de lectură a acestei cărți, a împletirii științei politice cu politica. Sursa acestui discurs profund și autentic ar putea fi indiferența noastră față de politic.

Încheierea cărții, în care autorul vorbește în mod legitim de necesitatea reinventării Statului, pare a contrazice descrierea profunzimii practicilor care au

creat Statul românesc, așa cum este el astăzi. Raportul dintre valori exprimate și fapte, între "idee" și "acție", cu pretenția generării de către "valori" a "faptelor" nu este, de fapt, trista aventură a politiciei în această țară, așa cum o descrie chiar Daniel Barbu? Prin ce ar putea fi "democratizarea", primatul consacrat persoanei din Constituțiiile creștin-democrat, mai aproape de noi, astăzi, decât a fost modernizarea față de locitorii vechiului Regim, la sfîrșitul secolului al XIX-lea?

Cu siguranță că dintr-o genealogie politică poți propune o nouă paradigmă Foucault nu o face. De accea Heidegger este considerat un autor mai pesimist și mai optimist decât Foucault. Același lucru l-am putea spune și despre autorul acestei cărți. Pentru că politicul nu există, nici știința politică pură nu poate existeră.

Prin forță explicativă și prin proiectul creștin-democrat, cartea densă și revelatoare a lui Daniel Barbu deschide știința politică românească, așa cum el a definit-o el și aşa cum alții nu au imaginat-o încă.

NOTE

1. M. Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu des travaux en cours", entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, în Hubert Dreyfus și Paul Rabinow (eds.), *Michael Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.
2. M. Foucault, *Istoria sexualității. Voința de a cunoaște*, Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 71.
3. M. Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu des travaux en cours", op. cit.
4. Hubert Dreyfus și Paul Rabinow (eds.), *Michael Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 294.
5. Ibid.
6. Cel mai bine ilustrată de carteau lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, 1997.
7. V. H. R. Patapievici, *Politice*, Humanitas, 1996.
8. Folosim termenul în sensul lui J. Freund "care contravine inteligenței acțiunii politice", J. Freund *politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987, pp.1-4.
9. Același lucru în articolul "Singurătatea alergătorului", p. 175.
10. În același sens, vezi observațiile lui Adam Michnik, *Scrisori din închisoare și alte eseuri*, Editura Polirom, 1997, p. 87.

Emanuel-Mihail Socaciu

Drepturile individuale și limitele statului

Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997.

Cu o oarecare întîrziere față de promisiunile sale inițiale, Editura Humanitas oferă cititorilor români interesați de problematica științelor sociale și a filosofiei politice o carte care, încă din anul apariției sale (1974), a stîrnit o discuție vie în cercurile academice și politice occidentale (excepție făcînd Franța, unde o permeabilitate culturală limitată a făcut ca ediția în limba franceză să apară la P.U.F. abia în 1988, iar încă doi -trei ani dezbaterea să se plaseze, cu cîteva excepții notabile, la nivelul comentariului de popularizare). Elocventă pentru impactul imediat avut de *Anarhie, stat și utopie* este apariția, încă din 1975, a traducerii germane, prefătată de Friedrich A. Hayek care, de altfel, o plasează la același nivel de importanță cu *A Theory of Justice* a lui John Rawls, cu *On Human Conduct* a lui Michael Oakeshott și cu lucrările lui James M. Buchanan. "Succesul imediat al acestei lucrări și considerația de care ea se bucură peste tot - spune Hayek - sunt cu atît mai remarcabile cu cît concluziile lui Nozick sunt foarte rău primite de către intelectualii de stînga, specialiștii obișnuiți ai acestor probleme..."¹

Se spune adesea că etichetarea unor argumente și doctrine filosofice ca "libertariene" este prea vagă pentru a le oferi o caracterizare suficientă. Există destulă îndreptățire în această poziție; așa

cum s-a întîmplat cu majoritatea “-ismeelor” modernității, uzajul intens al termenului “libertarianism” i-a estompat forța denotativă, el ajungând adesea să sugereze, în discursul politic, un simplu atașament față de un anumit tip de ideologie. Cu toate acestea, cred că se pot izola cel puțin două sensuri teoretic relevante în care este folosit acest cuvânt. Într-o accepție mai largă, orice argumentație în favoarea statului minimal, a pieței libere și a drepturilor de proprietate absolute, și împotriva redistribuirii veniturilor prin impozitare este numită “libertariană”. Într-un sens restrins, diferența specifică ce definește libertarianismul în raport cu alte teorii politice de dreapta este teza potrivit căreia piața liberă și statul minimal sunt drepte în mod intrinsec.³ În acest al doilea sens, sunt excluse de sub umbrela libertarianismului pozițiile teoretice care subliniază doar valoarea instrumentală a pieței libere⁴. Pentru o abordare de acest tip, piața liberă este singura justificabilă moral, indiferent de consecințele pe care le-ar produce funcționarea ei.

Pozitia susținută de Nozick este una libertariană în sensul restrins al termenului. Scopul principal al cărții, afirmă autorul, este acela de a arăta că “un stat minimal, limitat la funcțiile restrinse ale protecției împotriva forței, furtului, înselătoriei și ale asigurării respectării contractelor și.a.m.d., este justificat; orice stat care are funcții mai extinse va încalcă drepturile persoanelor de a face anumite lucruri și este, aşadar, nejustificat; statul minimal te și inspiră și este și drept.”⁵ Construcția argumentativă elaborată de filosoful american pentru susținerea acestor concluzii este impunătoare. Ea presupune un moment pozitiv (legitimarea morală a statului minimal) și unul negativ (critica oricărui stat care și-ar aro-

ga funcții mai largi decât cele proprii statului minimal). A treia etapă, ultima, este și cea mai puțin teoretică, încercând să demonstreze că un stat minimal este cu adevărat un cadru care exercită o putere de atracție asupra indivizilor (existența practică a unui astfel de stat ar fi “utopia realizată”).

Întrebarea fundamentală a filozofiei politice, preliminară oricărei discuții despre un anumit tip de stat este, după Nozick, dacă statul trebuie să existe⁶. De ce statul este preferabil anarhiei? Pentru a da un răspuns, autorul apelează la teoria stării naturale lockeene. O astfel de stare naturală este cea mai atrăgătoare situație anathică la care ne putem aștepta în mod rezonabil: “Dacă am putea arăta că statul ar fi superior chiar și acestei cea mai favorabilă situație de anarhie, cea mai bună la care putem nădăjdui în mod realist, sau că ar apărea printr-un proces care nu ar conține nimic nepermis din punct de vedere moral, sau că, dacă ar apărea, ar rezulta o îmbunătățire, atunci aceasta ar oferi un temei suficient pentru existența statului; ar justifica statul”⁷. Un astfel de demers ar constitui o explicație fundamentală a politicului, pentru că ar fi realizată în întregime în termeni non-politici. Dar, dacă situația de pornire este una non-politică, ea nu este și una non-morală. Asumția cea mai importantă pe care se sprijină încercarea lui Nozick este aceea că “indivizii au drepturi și nimeni -persoană sau grup- nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile).”⁸

Provocării anarhiste, potrivit căreia orice fel de stat încalcă inevitabil anumite drepturi morale ale indivizilor, trebuie să i se răspundă prin indicarea felului în care, pentru constituirea unui stat, indivizii nu sunt constrâni să intreprindă nici o acțiune care să nu fie admisibilă moral: “Ceea

ce indivizi pot și ceea ce nu pot să-și facă unii altora limitează ceea ce pot să facă prin intermediul aparatului de stat sau să se facă pentru a organiza un astfel de stat.”⁹

Statul minimal, susține Nozick, este presupus chiar de dinamica internă a stării naturale lockeene. Într-o astfel de stare, libertatea indivizilor de a acționa și de a se bucura după voie de bunurile pe care le dețin nu este limitată decât de legea naturală, care cere ca nimeni să nu vatăm viața, libertatea sau bunurile altuia. Dacă, totuși, cineva încalcă legea naturală, atunci cel vatămat îl poate pedepsi pe vi-novat, sau poate cere ajutorul celorlalți pentru pedepsirea acestuia, obținând o compensație proporțională cu gravitatea vătămării suferite. Mai mult decât atât, fiecare are dreptul de a pedepsi încălcările legii naturale, chiar dacă nu a suferit el însuși vătămarea. Există însă neajunsuri ale acestei stări. Oamenii care-și judecă propriile cazuri vor porni întotdeauna de la ideea că au dreptate. Pasiunile îi vor face să pedepească mai mult decât este necesar și să ceară compensații excesive. Rezultatul aplicării private a legii naturale nu poate fi decât o serie nesfîrșită de răzbunări și certuri. Încercările succesive de a înălțura aceste neajunsuri vor duce, în cele din urmă, la apariția statului minimal.

Într-o primă etapă, oamenii vor căuta să-și asigure protecția recurgind la serviciile unor asociații de protecție specializate. Aceste asociații își vor oferi serviciile, contra plată, clienților interesați să beneficieze de diferite politici protective. A doua etapă aduce cu sine apariția unei asociații de protecție dominante, care controlează în mare parte un anumit teritoriu. Într-o fază ulterioară, asociația de protecție dominantă se transformă într-un stat ultraminimal, care deține monopolul

folosirii forței pe teritoriul controlat, dar care nu-și oferă serviciile decât acelor indivizi care plătesc pentru a le obține. Ultima etapă coincide cu apariția statului minimal, care își extinde serviciile și non-clienților, operând astfel o redistribuire (aceste servicii sunt plătite de către clienți). Această redistribuire, susține Nozick, nu doar că nu încalcă drepturile morale individuale, care îndeplinește rolul de constrințe colaterale asupra acțiunii, ci provine chiar dintr-o datorie morală a statului ultraminimal de a compensa dezavantajul pe care îl aduce celor cărora le interzice aplicarea privată a legii naturale.

Explicația de tipul mîinii invizibile, construită de Nozick, aduce o seamă de certe avantaje teoretice. Renunțarea la ipoteza contractului social imunizează teoria față de criticele privind manipularea datelor în situația de alegere, și a criteriilor pe bază cărora este operată alegerea unor principii morale sau aranjamente sociale (critici cărora trebuie să le răspundă orice teorie contractualistă). În plus, după cum sugerează Mircea Dumitru în *Cuvîntul înainte* al ediției române, acest tip de demers “subminează credibilitatea oricărei variante a unei teorii voluntariste și/sau «conspirational» despre formarea și evoluția unor structuri sociale și (...) aşază explicația apariției statului mai aproape de teoriile comportamentului economic al indivizilor”¹⁰. Merită menționat și faptul că experimentul mental imaginat de Nozick este plauzibil și intuitiv, lucru care-i sporește puterea persuasivă.

Cu toate avantajele sale, acest proces al apariției spontane a statului minimal este departe de a fi o soluție magică. El presupune destule momente delicate, pe care autorul nu reușește să le evite, în ciuda risipei de ingeniozitate în construirea unei complicate ramificații argu-

mentative (în special trecerea de la etapa a treia la cea de-a patra pare extrem de problematică¹¹). Vom pune însă în paranteză aceste incongruențe, pentru a schița modul în care autorul argumentează împotriva extinderii funcțiilor statului dincolo de limitele proprii statului minimal.

Orice stat cu atribuții mai extinse operează o redistribuire intensă a veniturilor, redistribuire pe care liberalismul contemporan o justifică prin diverse teorii ale dreptății sociale (dintre care cea mai influentă, fără îndoială, este cea elaborată de John Rawls, coleg de catedră al lui Nozick la Universitatea Harvard). Critica acestor teorii ale dreptății, prin urmare, este o critică implicită a statului redistributiv. Pentru a opera această critică, Nozick elaborează o concepție proprie despre dreptate, numită *teoria dreptății distributive ca îndreptățire*. Ideea centrală a teoriei nozickiene este una simplă: dacă fiecare individ este îndreptățit la bunurile pe care le posedă la un anumit moment, atunci orice distribuire ce rezultă din schimbările libere între indivizi va fi la rîndul ei dreaptă. Dreptatea se transmite, asemenei adevărului, într-un sistem de logică formală.

Trei principii stau la baza teoriei dreptății ca îndreptățire:

1. *principiul achiziției initiale*: specifică modul în care au ajuns oamenii să poseze bunurile la care sunt îndreptățiti;
2. *principiul transferului*: specifică modul în care pot fi transferate acele bunuri achiziționate în conformitate cu 1;
3. *principiul rectificării dreptății*: specifică modul în care trebuie tratată problema bunurilor achiziționate sau transferate prin mijloace ilegitime.

“O distribuire este dreaptă, dacă provine dintr-o altă distribuire dreaptă

prin mijloace legitime”¹². Distribuirea rezultată în urma aplicării succesive a lui 2. (adică în urma schimbărilor libere între indivizi) este adesea unpredictibilă, dar orice configurație ar avea, ea este considerată dreaptă. Teoria dreptății distributive ca îndreptățire nu presupune un alt criteriu moral de evaluare a dreptății unei distribuiriri, în afara procedurii prin care a fost obținută acea distribuire particulară. Principiile nozickiene ale dreptății ca îndreptățire sunt *principii istorice nestructurate* (un principiu *structurat* este unul care presupune că “o distribuire trebuie să varieze împreună cu o dimensiune naturală, cu o sumă ponderată de dimensiuni naturale sau cu o ordonare lexicografică a dimensiunilor naturale”¹³). Libertatea transferului distrugă structurile.

Desigur că, dincolo de formularea dată teoriei dreptății ca îndreptățire, atenția criticiilor s-a îndreptat cu precădere asupra argumentelor aduse de Nozick pentru a o susține. Will Kymlicka crede că pot fi izolate două argumente principale¹⁴: unul intuitiv și unul mai filosofic, pornind de la ideea dreptului de proprietate asupra propriei persoane.

Primul argument ne cere să specificăm o distribuire D1 care, intuitiv, ni se pare dreaptă (distribuire care, sugerează Nozick, poate fi chiar cea favorizată de principiul rawlsian al diferenței). Să presupunem, în continuare, că Wilt Chamberlain, unul dintre cei mai iubiți jucători de baschet ai momentului, semnează cu clubul său următorul contract: la fiecare meci acasă al echipei, 25 de centi din prețul fiecărui bilet de intrare la meci îi revin lui Chamberlain. La sfîrșitul sezonului, dacă un milion de spectatori au asistat la meciuri, în contul bancar al jucătorului se vor afla 250 000\$, o sumă mult mai mare decât cîștigurile anuale

medii din societate. Întrebarea care se ridică este dacă Chamberlain este îndreptățit la acești bani? Este noua distribuire, D2, nedreaptă? “Prin ce proces s-ar putea ca un astfel de transfer între două persoane să dea naștere la o revendicare legitimă din partea unui terț, pe temeiul dreptății distributive, asupra a ceea ce a fost transferat, de vreme ce acesta nu avusese nici un drept asupra nici unui bun al celor două persoane înainte de transfer?”¹⁵ O primă problemă cu care se confruntă exemplul lui Nozick este specifică oricărui argument intuitiv. Ne putem aștepta, în mod rezonabil, ca D2 să aibă o configurație în care un număr mai mic sau mai mare de indivizi, în urma schimbărilor voluntare de bunuri, să se afle într-o situație mult mai proastă decât cea din D1. Dacă rezultatul trecerii de la D1 la D2 este apariția copiilor străzii, sau dacă persoanele handicapate și-au pierdut bunurile din D1, atunci intuiția multor oameni va spune că cei dezavantajați pot avea o pretenție legitimă asupra unei părți din beneficiul obținut de Chamberlain în D2. Între intuiții contrare este necesar un criteriu independent de decizie, fapt pe care argumentul lui Nozick îl ignoră. Dar foarte mulți critici au sugerat că exemplul cu Wilt Chamberlain conține o mult mai gravă deficiență de construcție¹⁶. Orice teorie a dreptății distributive conține, după van der Veen și Van Parijs¹⁷, trei elemente:

1. Principii morale (P) - cum ar fi principiul nozickian al proprietății asupra propriei persoane, sau cel rawlsian al “arbitrajiei” din punct de vedere moral” a talentelor naturale;
2. Reguli ale dreptății (R), de exemplu principiul transferului la Nozick, sau cel al diferenței la Rawls;
3. O distribuire concretă a bunurilor la un anumit moment (D);

Principiile morale P definesc regulile dreptății R, care la rîndul lor generă o distribuire D. Prin exemplul său, Nozick încearcă să apere principiile P și regulile R specificate de teoria sa, arătând că noi vom susține intuitiv o distribuire D2 generată de către acestea, chiar dacă distribuirea inițială D1 este generată de alte principii și reguli. Dar argumentul funcționează doar dacă interpretăm D1 în termenii lui P și R specificate de Nozick; asumând că D1 presupune drepturi absolute de proprietate. “Dar, la fel cum D1 a fost generată de acele R și P pe care eu le prefer, voi dori ca orice distribuție rezultată din D1 să fie consistentă cu acestea”¹⁸. Dacă acele P și R pe care le susțin sunt cele rawlsiene, atunci D1 nu va implica un control absolut al oamenilor asupra proprietăților, ci doar unul limitat. Argumentul intuitiv al lui Nozick, cred mulți critici, se face vinovat de *petitio principii*: el încearcă să justifice drepturile absolute de proprietate, pe care le presupune însă în premisele privind D1.

Cel de-al doilea argument se bazează pe ideea proprietății fiecărui asupra propriei persoane, care provine dintr-o interpretare specială a principiului kantian de a trata oamenii doar ca scopuri *in sine*, și niciodată ca mijloace: “Ei nu pot fi sacrificati sau folosiți pentru înfăptuirea altor scopuri fără consumămintul lor”¹⁹. Acest principiu afirmă, spune Nozick, existența unor limite foarte stricte în privința sacrificiilor pe care i le putem cere unui individ. Lăsând deoparte, cu riscul inherent oricărei schematizări, nesfîrșitele complicații întrețesute în dezvoltarea argumentului, l-am putea schița astfel: dacă sunt proprietarul propriei mele persoane, atunci sunt și proprietarul talentelor mele; iar dacă lucrurile stau astfel, atunci sunt și proprietarul oricărora

bunuri pe care le-ăs produce folosind aceste talente. În opinia lui Nozick, ideea rawlsiană potrivit căreia există o pretenție legitimă a celorlalți asupra fructelor folosirii de către cineva a propriilor talente este incompatibilă cu principiul kantian. Din perspectiva lui Nozick, sensul pretenției teoriei rawlsiene a dreptății că nu ar ține cont de talentele naturale ale individelor este exact contrariul sensului literal: teoria lui Rawls este atât de sensibilă la ele, încât încearcă din toate puterile să le anuleze.

Cartea lui Nozick conține mult mai mult decât cele cîteva argumente pe care, considerindu-le a fi de o relevanță specială, am încercat să le schițez aici. Vom găsi în *Anarchie, stat și utopie*, după cum avertizează chiar autorul, "argumente elaborate, afirmații combătute prin contraexemplu neverosimile, teze surprinzătoare, puzzles, condiții structurale abstracte, provocări de a găsi o altă teorie care se potrivește cu un domeniu specificat de cazuri, concluzii neașteptate și.a.m.d."²⁰ Pentru un cititor informat și onest, lectura cărții (facilitată și de traducerea elegantă și competență realizată de Mircea Dumitru, al cărui efort de a găsi cele mai potrivite soluții de traducere este cu totul remarcabil, mai ales în contextul în care, la noi, lucrări fundamentale apar în traduceri, hai să le spunem aşa, inocente) se poate constitui într-o interesantă

provocare intelectuală și poate oferi criterii folosite pentru percepția fiecăruia asupra unor situații politice concrete.

Societatea românească de după 1989 înfățișează, pentru cine se va lăsa convins de construcția lui Nozick, imaginea unui paradox ușor deconcertant. Redescoperirea valorii individualului și a respectului la care acesta este îndreptățit este însotită adesea de voci (venite uneori chiar din interiorul unor partide care se revendică de la liberalism) ce susțin că "statul nu trebuie să piardă lucrurile din mână" sau că "trebuie să se implice în imprimarea unei direcții economice"²¹. Nozick încearcă să arate că aceste poziții sunt incompatibile, și că un stat acromegalic este nu doar imoral ci, la limită, contraproductiv. Filosoful american este reprezentantul elocvent al unei respectabile tradiții de gîndire politică care pornește de la convingerea fermă că doar "trăindu-ne cu respect, respectându-ne drepturile", statul "ne dă posibilitatea, în mod individual sau cu cine alegem noi, să ne decidem viața și să ne realizăm țelurile și concepția despre noi însine, în măsura în care putem, ajutați de cooperarea voluntară a altor indivizi care posedă aceeași demnitate"²². Poate că această cerință este problematică. Dar unde altundeva s-ar putea declanșa cu adevărat o discuție în jurul ei, decât într-o societate care o îndeplinește?

NOTE

1. În Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München, 1975, p.9.
2. Cîteva mostre de asemenea "exercițiu critic": "(...) conceptul de stat minimal al lui Nozick se bazează în întregime pe prejudecățile gratuite, și prin aceasta dogmatice, ale autorului (...); "o teorie care nu se bazează nici pe experiență, nici pe observație directă (sic), și care nu aduce mare lucru dezbatării filozofice și politice" (ar fi fost suficientă puțină "observație directă" din partea lui Höffe pentru a constata în ce măsură dezbaterea din filozofia politică a ultimelor decenii îi este îndatorată cărții lui Nozick).
3. Cf. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

4. Pentru Hayek, de exemplu, piața liberă este un mijloc de evitare a tiraniei. Orice încercare a statului de a aplica, prin intermediul planificării, unele restricții asupra libertății schimburilor de pe piață constituie un prim pas pe drumul care va duce inevitabil la instalarea tiraniei și, în consecință, la "servitute".
5. Robert Nozick, *Anarchie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997.
6. *Idem*, p.45.
7. *Idem*, p.47.
8. *Idem*, p.35.
9. *Idem*, p. 47.
10. Mircea Dumitru, *Cuvînt înainte*, în Robert Nozick, *op. cit.*, p. 24.
11. Vezi Jean-Pierre Dupuy, *La liberté comme marchandise*, în François Récanati (ed),
12. Nozick, *op.cit.*, p.199.
13. *Idem*, p. 204.
14. Cf. Kymlicka, *op.cit.*, p.98.
15. Nozick, *op.cit.*, p.210.
16. Vezi articolele lui Thomas Nagel, Cheyney Ryan sau Onora O'Neill din Jeffrey Paul (ed), *Reading Nozick*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1981, sau Will Kymlicka, *op.cit.*
17. Apud. Kymlicka, *op.cit.*, p.101.
18. Kymlicka, *op.cit.*, p.102.
19. Nozick, *op.cit.*, p.73.
20. Nozick, *op.cit.*, p.36.
21. Cazul celor ce-și manifestă astăzi fățiș nostalgice paternaliste nici nu mai intră în calcul.
22. Nozick, *op.cit.*, p.394.

Mihaela Czobor

Tradițiile diferite, o barieră în calea dialogului?

Jurgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la Justice Politique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1997, 178 p.

Venind fiecare dinspre tradiții culturale și filozofice diferite - John Rawls dinspre tradițiile gîndirii analitice anglo-saxone, J. Habermas dinspre *Scoala de la Frankfurt* - cei doi filozofi contemporani se întâlnesc în spațiul gîndirii moral-politice pe un teren comun, atât în ceea ce privește problematica abordată, cât și, parțial, în ceea ce privește metoda utilizată. Terenul comun al acestei întâlniri, precum și rezultatele sale, constituie tocmai obiectul ultimei cărți-dialog a celor doi filozofi, *Débat sur la Justice Politique*¹, carte pe care editura pariziană *Les Editions du Cerf* a lansat-o în vara acestui an. Cartea reunește de fapt texte pe care *The Journal of Philosophy* le-a solicitat pentru publicare celor doi filozofi. Problema acestor texte, precum și soluțiile creionate, îi aduc pe cei doi autori într-o polemică ce vizează tocmai relația dintre politic, social și moral.

moderne și socialului, problema relației celor două cu moralitatea. În fapt, ambii gînditori reiau o temă a gîndirii politice antice, pe care încearcă să o refacă în peisajul realităților moderne și cu mijloacele conceptuale ale modernității. Așa cum precizează Habermas însuși, referîndu-se la Rawls - dar această apreciere îl vizează deopotrivă și pe filozoful german - autorul *Teoriei dreptății* reduce în peisajul gîndirii politice moderne problemele morale, mult timp exilate din acest perimetru.¹ Procedînd astfel, Rawls, ca și Habermas de altfel, modifică sensul moralității, gîndindu-l în prelungirea specificului lumii moderne. Teoretizarea specificului lumii moderne este, de altfel, primul cîmp în care cei doi filozofi se întâlnesc, dintr-o perspectivă teoretică anterioară cărții-dialog apărută în vara acestui an. Tocmai încercarea de a înțelege modernitatea îi conduce pe fiecare înspre tematica - și modul de rezolvare a problemelor pe care aceasta

Având punctul de pornire în tradiții filozofice diferite, pornind de la cîmpuri de problemă difuzate și la filosofie și teologie, autori și editori au reușit să le pună - cuprinsă în paginile cărții, *Débat sur la justice politique*.

Pentru Rawls, caracteristica dominantă a modernității este faptul uman al pluralității, existența unei multitudini de concepții comprehensive morale,

filozofice și religioase. În același timp, Rawls consideră, pe linie kantiană, că lumea modernă este o lume a stării de majorat, a autonomiei raționale, morale și politice a indivizilor umani. Caracterizată de pluralitatea doctrinelor comprehensive, de starea de majorat, de autonomie rațională, lumea modernă se află însă în pericolul de a reduce sensul raționalității la ceea ce Constant numea libertatea în sensul modernilor: libertatea de a dezvolta propria concepție despre bine, propriul spațiu privat între limite ce nu admit imixtiunea unei instanțe cum este statul, imixtiune ce poate îmbrăca forme opresive în condițiile unei lumi plurale, în care ridicarea unei singure doctrine comprehensive la rangul de adevăr ar necesita în mod decisiv intervenția acestuia. Faptul uman al pluralității, starea de majorat și pericolul reducerii sensului raționalității la urmărirea propriei concepții despre bine reprezintă miezul analizei modernității pe care o întreprinde gînditorul american.

Evitarea intervenției statului este, prin urmare, aspectul pozitiv, dezirabil în condițiile pluralității moderne, al sensului modern dominant al raționalității, în măsura în care aceasta asigură dezvoltarea și urmărirea propriei concepții despre bine a fiecărui individ. În același timp însă, închiderea individualului în limitele sferei private instrumentalizează atât politicul, cât și relațiile interumane. Moralitatea devine un aspect neutru sau, în cel mai bun caz, definibil dintr-o perspectivă astfel de îngustă încât sensul politicului se reduce la singura dimensiune tehnică a aranjării instituțiilor statale, astfel încât acestea să funcționeze în direcția dorită, a non-interferenței în spațiul privat, al asigurării canalelor pe care individul să-și poată urma nestingherite traectoria aleasă. Un singur aspect rămâne însă problematic în acest scenariu, și acest aspect este esențial: individul este activ, tul neterminat al modernității, filonul de raționalitate comunicativă conținut de aceasta, filon pe care Habermas încearcă să-l reconstituie în cazul fiecărui gînditor modern prins în “discursul filozofic al modernității”. Raționalitatea comunicativă își are rădăcinile în lumea vieții, în procesele de comunicare și în descifrarea reciprocă a sensurilor în care sunt prinși agenții umani, anterior oricărei teoretizări, și anterior oricărei prinderi a acestora în subsistemele puterii și ale pieței. Demersul habermasian vizează și el, ca și cel rawlsian, o largire a sensului moralității, astfel încât aceasta să poată deveni, de fapt, baza politicului. Moralitatea înseamnă, pentru ambii filozofi, posibilitatea consensului rațional, a unui consens anterior oricărei structurări și instituționalizări politice. Pentru Habermas, consensul se constituie la nivelul lumii vieții, generind

174

o multiplicitate a centrelor decizionale, în măsura în care agenții umani sunt capabili de o activitate de comunicare și interpretare a sensului ce precede decizia politică a centrelor instituționalizate de putere. În timp ce, pentru Rawls, consensul este rezultatul capacitatii agenților umani de a-și exercita deopotrivă autonomia politică și morală, capacitatea de a judeca și a lăua decizii astfel încât să considere și punctul de vedere al celorlalți. Aici intervine însă despărțirea, și unul dintre punctele fierbinți ale disputei și dialogului dintre cei doi filozofi.

Este astfel atins punctul de pornire al cărții-dialog, în care cei doi autori iau în dezbatere problema dreptății politice. Este vorba de o problema epistemologică ce vizează însăși modalitatea de realizare a consensului, și de alegere a acelor principii care să lucreze în direcția dreptății politice, ca rezultat al angajării morale a agenților umani. Primul front pe care Habermas atacă este cel al situației originare, experiment de gîndire, situație de alegere creionată de Rawls în vederea schițării modului în care agenții umani, caracterizați de egoism rațional și limitați de circumstanțele situației de alegere (valul de ignoranță), trebuie să aleagă principiile dreptății, astfel încât acestea să fie recunoscute de fiecare membru al societății și să aibă impact normativ asupra fiecărui dintr-aceștia. În viziunea lui Habermas, impactul normativ este mult prea slab, în măsura în care Rawls diluează noțiunea de drepturi, pe care o definește în limitele noțiunii de bine, la același nivel cu valorile pentru care indivizi opteză în definirea planului lor rațional de viață, a preferințelor lor. Este evident vorba de bunurile primare și de teoria "slabă" a binelui, pe baza căreia Rawls construiește normativitatea principiilor dreptății. Normativitatea nu este,

prin urmare, convingător întemeiată.

În acest moment, Habermas invocă, evident, propria sa etică a argumentării. Etica argumentării presupune "această întrepătrundere a perspectivelor care dă naștere punctului de vedere ideal cuprinzător al lui Noi, care permite tuturor să dezbată în comun dacă doresc cu adevărat sau nu să facă dintr-o asemenea normă controversată baza practicii lor...".² Un asemenea mod de a concepe formarea consensului creaază, în viziunea lui Habermas, un dublu avantaj. Pe de o parte, agenții umani nu aleg principiile dreptății în virtutea valorilor la care aderă, în virtutea preferințelor lor, ci ca rezultat al exercitării active a drepturilor lor. Pe de altă parte, puterea normativă a principiilor ales este rezultanta directă a participării intersubiective, a dezbaterei argumentate a agenților umani reali, istorici, nu fictivi și imaginari, aşa cum sunt aceștia prezentați de experimentul situației originare.

Punctul cel mai fierbinte, însă, în care Habermas intra în polemică cu John Rawls este, desigur, cel al excluderii adevărului din spațiul politic, adevărul înțeles ca o caracteristică și cerință a doctrinelor comprehensive morale, filozofice și religioase, și înlocuirea acestuia cu noțiunea de rezonabil, concept ce filtrează acele doctrine capabile să intre în spațiul social al consensului prin întrepătrundere, pentru a genera valorile comune, apte să stea la baza principiilor dreptății. Nedumerirea lui Habermas se formulează la adresa modului în care Rawls, într-o lume postmetafizică, consideră concepțiile despre lume ca fiind susceptibile de adevăr, cînd acestea sunt, în fapt, mai degrabă articulate în aşa fel încît să corespundă criteriului de autenticitate, faptului că ele exprimă proiectele de viață colective și identitățile colective.³ Ceea ce Habermas îi reproșează, în fond, autorului *Theoriei*

dreptății este faptul că, din perspectiva validității enunțurilor - termen preferat de Habermas în prelungirea încercării sale de a lărgi sensul noțiunii de adevăr, astfel încît aceasta să fie operaționabilă în spațiul public în cadrul pragmaticii argumentării - Rawls așează în relații de asimetrie termenul de "rezonabil", ce caracterizează concepția publică despre dreptate, și cel de "adevăr", ce caracterizează doctrinele non publice.

Pentru Habermas, "Tot ceea ce posedă validitate trebuie să constituie obiectul unei justificări publice".⁴ Altfel spus, relația dintre adevărul opac al doctrinelor comprehensive și caracterul rezonabil al celor publice este contra-intuitivă. De aceea, este necesară o lămurire a sensului termenului "rezonabil". Această lămurire arată, de fapt, care este miza principală a disputei celor doi filozofi: modul în care este înțelesă rațiunea practică, întrebunțarea publică a rațiunii, în condițiile în care dreptatea politică este așezată pe un fundament moral. Nemulțumirea filozofului german este deci următoarea: "...în măsura în care întrebunțarea publică a rațiunii depinde de existența unei platforme care nu se stabilește decât în lumina rațiunilor non publice, aceste rațiuni nu pot constitui obiectul unui examen comun și public". Altfel spus, Rawls nu reușește să depășească egoismul rațional, centrarea excesivă a indivizilor umani asupra propriei sfere private, în măsura în care, numai prin mijlocirea termenului de "rezonabil", el nu reușește să creioneze în mod convingător utilizarea publică a rațiunii.

Replica frontală a filozofului american în ceea ce privește critica habermasiană și concepția lui Habermas referitoare la necesitatea prezervării noțiunii de adevăr la nivelul sferei publice - în măsura în care sfera acestuia este extinsă în forma

validității enunțurilor descriptive, evaluative și normative - formulează două diferențe majore între cele două concepții aflate în joc. Prima diferență se referă la faptul că, pentru Rawls, perspectiva filozofului german păcătuiește prin aceea că este o doctrină comprehensivă, în timp ce perspectiva rawlsiană nu are în vedere decât politicul. Cea de a doua are în vedere faptul că instrumentele de reprezentare de care se folosesc cei doi sunt, pentru Habermas, situația ideală de comunicare, iar pentru Rawls, situația originară. Rawls reia în acest context polemic ideea potrivit căreia liberalismul său politic nu are nimic de a face cu filozofia, deci nici cu noțiunea de adevăr. Rațiunea practică, pentru Rawls, nu joacă nici un rol cognitiv; de aceea ea nu se referă decât la cele două capacitați ale agenților umani - cea de a propune condiții echitabile ale cooperării sociale și cea de a recunoaște dificultățile ce stau în calea realizării consensului - care stau sub semnul rezonabilului. Habermas încearcă o definire pozitivă a rațiunii practice, una care trece dincolo de proceduralism, o definire care atribuie rațiunii practice rolul de a elabora "un echivalent rezonabil al justificărilor tradiționale ale normelor și principiilor".⁵ Rawls se menține, mult mai prudent, în limitele proceduralismului, în limitele unei "rațiuni procedurale care se pune pe sine însăși la încercare și funcționează ca judecător în procesul propriei sale critici".⁶ Numai că - și acesta pare să fie sensul criticii habermasiene, critică ce poate fi încadrată într-un mai amplu cîmp al întîmpinărilor critice cărora le-a fost supusă noțiunea rawlsiană de rezonabil.⁷ Înțînd la distanță orice influență posibilă a filozofiei, pe care Rawls o așează integral sub eticheta metafizicului, definind rolul rațiunii practice exclusiv în termeni procedurali, acesta oferă un sens prea slab al

normativului, un sens care presupune o substanță morală diluată, în măsura în care, aşa cum consideră și Dworkin, Rawls le cere indivizilor să lase la o parte, în procesul de elaborare a principiilor dreptății, o serie de valori morale în care cred și de care sunt profund atașați.

Ceea ce este, însă, cu adevărat semnificativ, dincolo de aceste aspecte polemice, mai mult sau mai puțin tehnice, este faptul că, potrivit imaginii pe care *Débat sur la Justice Politique* o conținează, cei doi, în punctele în care cad de acord, înclină în egală măsură în favoarea constructivismului, în favoarea ideii potrivit căreia orice încercare de a elabora un set de valori comune, în care toți membrii unei societăți să se recunoască și care să acționeze cu egală putere normativă asupra acestora, este un proces ce nu poate decât să aproximeze un punct ideal, un proces recursiv. Pentru Rawls, "Echilibrul reflexiv seamănă testului habermasian în următoarea privință: este vorba despre un punct în infinit pe care nu îl putem atinge niciodată, cu toate că ne putem apropia, în sensul în care discuția face să apară idealurile noastre, principiile noastre și judecările noastre cele mai rezonabile..."⁸. Ambii autori par să pledeze, deci, în favoarea unei rationalități constructive, o rationalitate structurată de faptul că "cetățenii discută în mod continuu probleme ce se referă la principiile politice, precum și probleme de interes social"⁹. Dintr-o

asemenea perspectivă, Constituția, cea care insumează setul de valori comune la care este de așteptat ca membrii unei comunități să adere, și în care să se recunoască, este o construcție. În acest punct, Rawls însuși consideră că Habermas ar putea fi de acord cu el.¹⁰

Avantajul unui asemenea dialog este acela că permite o mai profundă și clară precizare a problemelor, a punctelor de vedere, a divergențelor și a convergențelor. Problemele în jurul cărora se țese dialogul Habermas-Rawls sînt, printre altele: a) modul în care ar putea fi repusă în termeni moderni relația dintre moralitate și politic; b) sensul rațiunii practice, dintr-o perspectivă care accentuează componenta intersubiectivă a moralității, faptul că aceasta este mai degradabilă, în manieră kantiană, capacitatea indivizilor de a se manifesta ca ființe autonome, fie că ele sunt rezonabile sau comunicative; c) dezirabilitatea sau indezirabilitatea modernă a adevărului în spațiul public sau politic; d) sensul raționalității, în condițiile în care faptul uman al pluralității impune regîndirea statutului principiilor. În pofida divergențelor, punctul comun cîștigat de cei doi filozofi, pledoria pentru constructivism, pentru raționalitatea constructivă, se înscrie într-un cîmp mai larg al gîndirii moral-politice contemporane, cîmp din care mai fac parte Ronald Dworkin, Michael Walzer sau Ch. Taylor.

NOTE

1. Jurgen Habermas și John Rawls, *Débat sur la Justice Politique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1997, p. 9.
2. *Idem*, p. 24.
3. *Idem*, p. 38.
4. *Idem*, p. 161.

5. *Idem*, pp. 149-150.
6. *Idem*, p. 57.
7. Dworkin, de pildă.
8. *Idem*, p. 67.
9. *Idem*, p. 91.
10. *Ibidem*.

Mara Marin

Reflectia asupra științelor sociale ca sursă a problemei relativismului

Ernest Gellner - *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 1990, 200 p.

Carteau profesorului de la Cambridge, E. Gellner, este o culegere de şapte eseuri. Deși extrem de diferite, ele discută problema relativismului, pe care autorul o descrie ca fiind cea de a alege, între diversele teorii și moduri de gîndire aflate în contradicție, pe cele mai corecte. Abordînd această problemă, una din temele principale la care revine pe parcursul întrăgii cărți, este cea a diferenței dintre științele naturale și cele sociale (sau umane).

Eseul de început, "Positivism against Hegelianism", prezintă o celebră dezbatere, cea dintre adeptii perspectivei pozitiviste și cei ai perspectivei hegeliene, și prezintă argumentele în favoarea fiecărei părți. Dar modul în care această dezbatere se configerează nu este deloc unul simplu. Căci punctul de plecare îl constituie o dezbatere între școala "dialectică" de la Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas, care ar constitui perspectiva hegeliană) și Popper (care însă neagă că ar fi pozitivist), dezbatere născută în volumul *The Positivist Dispute in German Sociology*.

Mai întîi, autorul prezintă cele două perspective drept reflecții ale modurilor de gîndire ce caracterizează tradiția științei naturii, respectiv pe cea a gîndirii sociale. Pe de o parte, dacă luăm știința modernă drept paradigmă a cunoașterii, știința este văzută drept o activitate cumulativă care înregistrează progres (capitalul cognitiv al omenirii crește și, în general, ceea ce apare mai tîrziu reprezintă un progres), depinzînd de un limbaj tehnic, specializat, ceea ce are drept consecință faptul că se poate vorbi cu sens despre inovație autentică, se poate vorbi despre prima apariție a unei anumite idei. Pe de altă parte, gîndirea socială se caracterizează tocmai prin faptul că nu există idei noi, că orice idee a mai fost formulată înapoi de altcineva, deci că există un număr relativ limitat de idei ce pot fi formulate; limbajul în care sunt acesea exprimate nu este tehnic, căci cunoașterea, nefiind cumulativă, tehnicitatea limbajului nu este necesară ca o condiție a acestei creșteri a cunoașterii. În științele naturii situația este tocmai inversă: existînd inovație autentică, există un rezervor relativ nelimitat de teorii și idei posibile și, de aceea, descoperirea unei teorii adevărate este o realizare intelectuală remarcabilă. De asemenea, în științele naturii teoriile, datele și problemele pot fi izolate unele de altele, în timp ce în

științele sociale toate acestea par a avea legături reciproce, a fi dependente unele de altele, ceea ce este de obicei numit saturarea conceptuală a datelor și saturarea teoretică a conceptelor. Mai mult, în științele naturii ideile, teoriile, problemele sunt separabile de creatorii lor, pe cînd în științele sociale ele implică și identitatea acestora. Modelul ce caracterizează științele naturii este de obicei numit *pozitivism*, în timp ce modelul specific științelor sociale caracterizează o teorie holistă și idealistă a cunoașterii.

Volumul de la care pleacă analiza lui Gellner este în mod explicit o dezbatere între Popper și reprezentanții unei perspective holiste, hegeliene, ceea ce pune problema statutului pozitivismului în această dezbatere, din moment ce Popper neagă că ar fi pozitivist. De aceea, autorul întreprinde o analiză detaliată a gîndirii lui Popper, pentru a putea răspunde la această întrebare: Este sau nu Popper pozitivist? Gellner vrea să arate că, în ciuda ceea ce declară el însuși, Popper este pozitivist. Argumentul lui Gellner este că modul de gîndire al lui Popper presupune o concepție despre lume caracteristică pozitivștilor, și că toate argumentele prin care Popper încearcă să se delimitizeze de aceștia cad atunci când sunt judecate după criteriile specific popperiene. Gellner consideră că idea centrală a vizionii lui Popper este cea de falsificabilitate: opiniile noastre despre lume trebuie să indice clar condițiile sau stările lumii în care ele ar fi false, trebuie să se expună cât mai mult posibil riscului de a fi dovedite false în raport cu starea lumii.

Unul din argumentele invocate de Popper împotriva ideii că ar fi pozitivist este acela că, spre deosebire de ace-

tia, el acceptă cîteva concepții evident metafizice: realismul (concepția după care realitatea externă are o existență obiectivă), doctrina liberului arbitru și platonismul (concepția după care inteligeibilele au existență independentă). Gellner respinge acest argument, arătînd că fiecare dintre aceste doctrine metafizice suferă de serioase defecte *din motive popperiene*, adică fiecare teorie nu este suficient de testabilă, și deci nu îndeplinește condițiile impuse de *criteriul falsificabilității*, ideea centrală a concepției lui Popper.

Un alt argument folosit de Popper pentru a se delimita de pozitiviști este cel al distincției dintre criteriul său, *criteriul testabilității*, și criteriul pozitivist, *criteriul verificationist*: acesta din urmă este un criteriu de *sens*, pe cind criteriul său este unul care circumscrize *știința*. Gellner pune în evidență faptul că atât criteriul pozitivist al sensului, cât și criteriul popperian de demarcare a științei sînt, de fapt, criterii normative: primul indică formele *bune* de vorbire, nu pur și simplu formele de vorbire cu sens, iar cel de-al doilea teoriile *bune*, care avansează cunoșterea; nici unul dintre aceste criterii nu țintește la o simplă demarcare lexicală a fromelor de vorbire cu sens, respectiv a teoriilor bune. Acest lucru, susține Gellner, face ca cele două principii să fie, de fapt, două criterii normative perfect comparabile, ceea ce invalidează argumentul lui Popper. Mi-ăș permite să comentez aici că, după părerea mea, acest argument al lui Gellner nu își atinge ținta, adică nu constituie un contra-argument la Popper; căci acesta din urmă susține că cele două criterii se referă la lucruri diferite (sens, respectiv știință), și aceasta este ceea ce le face diferite; iar ceea ce arată Gellner nu este că ele nu se referă la lucruri diferite, ci că o fac *în același fel* (adică norma-

tiv), dar tot, pe de o parte, la forme de vorbire, iar pe de altă parte, la teorii cu valoare cognitivă.

Dacă pînă acum Gellner s-a mulțumit să respingă argumentele prin care Popper își apără susținerea că nu este pozitivist, el construiește în plus și un argument independent, cu ajutorul căruia apără ideea contrară. Problema centrală pusă de *Logica cercetării* este problema inducției, la care Popper dă un răspuns clar: inducția nu există; știința nu folosește inducția, ci postulează teorii din care deduce consecințe pe care le compară cu faptele; dacă între ele există o contradicție, atunci teoria este dovedită a fi falsă și deci eliminată. La baza acestei proceduri, considerate a fi specifică științei, stă operația logică *modus tollens*, a cărei formă generală este: să presupunem p ; dacă din p se deduce q , și dacă q este fals, atunci p este fals. În cazul științei, p este o teorie iar q sunt consecințele logice ale respectivei teorii care, pe de o parte, sunt deduse din teorie, iar pe de altă parte, pot fi confruntate cu faptele și astfel dovedite a fi false. Acest mod de a raționa are însă o consecință importantă: lumea trebuie să conțină fapte suficient de "tari", de atomizate, pentru a putea stabili adevărul unei propoziții de tipul *non-q*. Concepția lui Popper presupune o concepție "granulară", "atomistă" despre lume, care este mai degrabă similară cu metafizica presupusă de empirism, și deci de pozitivism, decît cu metafizica ce însoțește concepțiile idealist-holiste. De asemenea, concepția lui Popper despre știință are și o altă caracteristică în comun cu perspectiva pozitivistă: există exact două instanțe la care ne adresăm atunci cînd folosim criteriul verificătorist sau cel falsificatorist: logica și faptele.

În perioada tîrzie a activității, Popper schimbă accentele teoriei sale, înlocuind criteriul falsificationist cu "spiritul critic" pentru a defini știința, ceea ce ar constitui încă un temei de a nu-l pune în rîndul pozitivistilor. Făcînd o critică a principiilor pe care Popper le folosește pentru a determina mai precis acest "spirit critic", Ernest Gellner arată că acesta nu poate lua locul criteriului falsificationist ca răspuns la problema relativismului: care încercări de cunoaștere sînt cele corecte? În concluzie, și de această dată încercarea lui Popper de a nega că face parte dintre pozitivisti eșuează.

În încheiere, Ernest Gellner schizează o strategie de apărare a poziției pozitiviste care, poate paradoxal, va invoca motive hegeliene, holiste. Concepția granulară despre lume nu poate fi pur și simplu dovedită drept adevărată, dar ea este totuși într-o oarecare măsură plauzibilă, pentru că e asociată cu anumite concepții etice, politice, estetice (teoria consumămintului în politică, hedonism în etică și estetică) și cu un anume tip de societate de care ne simțim atrași, pentru că se caracterizează printr-o mai mare creștere cognitivă, tehnologică și economică, prin posibilitatea de a menține ordinea socială cu mai puțină violență și opresiune decât alte societăți. Pozitivismul este deci, în cele din urmă, declarat învingător pe motive hegeliene.

Cel de-al doilea eseu al cărții, "The Gaffe-Avoiding Animal or A Bundle of Hypotheses", este o critică a ideii de raționalitate instrumentală. Gellner începe prin a distinge trei sensuri ale ideii de raționalitate, pentru a argumenta că sensul propriu-zis, sau la care se reduc și celelalte, este în cele din urmă cel de raționalitate instrumentală: comportamentul este rațional dacă este cel mai

eficient în atingerea unui scop bine determinat.

În definiția acestei concepții despre raționalitate intră noțiunile de scop și mijloc, ceea ce presupune că putem identifica scopuri și criterii de a determina dacă încercarea noastră de a le atinge și-a atins ținta. De asemenea, această concepție presupune că există o lume externă, obiectivă, ale cărei lucruri sunt conectate cauzal. Dar ceea ce consideră autorul drept cea mai importantă presupoziție a acestui model al raționalității este ideea că există o *singură* lume. Căci pentru a alege mijloacele cele mai eficiente în atingerea unui scop trebuie să știi lumea noastră și legăturile cauzale ce o caracterizează; în cartesianism aceasta s-a transformat în cerința de a găsi un criteriu general de legitimare a ideilor noastre despre lume; empirismul a identificat acest criteriu cu datele empirice, și astfel lumea a devenit omogenă și implicit unică; lumea nu este însă concepută doar ca o colecție de fapte sau lucruri, ci include și sistemul de legături dintre acestea, ceea ce transformă lumea într-un *mănușchi de ipoteze* (a *Bundle of Hypotheses*).

Pornind de la ideea lui Wittgenstein a jocurilor de limbaj, ce reprezintă limbaje specifice care nu pot fi reduse la un singur limbaj mai general, Gellner încearcă să arate că într-o lume căreia nu i se presupune unicitatea - o lume care ar fi o pluralitate de lumi interconectate dar incomensurabile, fiecare caracterizată de propriul său limbaj - concepția instrumentală a raționalității nu are sens. Un argument pentru a accepta această pluralitate de lumi care înlocuiește lumea unitară, este o anume concepție despre comportamentul uman, despre ce este caracteristic acestuia: în cea mai mare parte, oamenii nu încearcă să atingă un anume scop, ci

să evite gafele, adică să se integreze unei astfel de lumi, reușind să folosească cu succes un anume limbaj, un anume cod.

Lumea în care a trăit omenirea este o anume combinare între ceea ce autorul numește capital cognitiv "fix" și "variabil"; doar în cadrul acestuia din urmă are sens raționalitatea instrumentală. Lumea modernă a extins însă extrem de mult acest capital variabil, adică a relativizat, a pus sub semnul întrebării anumite cunoștințe care erau înainte tratate ca fiind fixe, ca făcând parte din cadrul general fix (de exemplu, ritualurile). Aceasta creează tendința de a încerca să tratezi respectivele domenii ca și cum s-ar preta la evaluare rațională, ceea ce nu este posibil pentru că ele sunt totuși aspecte fundamentale. A crescut, deci, nevoia de a folosi raționalitatea instrumentală, fără a crește și posibilitatea de a o face.

În cel de-al treilea capitol, "Relativism and Universals", E. Gellner discută problema relativismului, încercând să o distingă de alte probleme cu care este de obicei asociată. Relativismul este o doctrină în teoria cunoașterii: conform ei, nu există un adevăr unic și nici o realitate obiectivă unică, o lume unică; problema relativismului este dacă există o astfel de lume unică, dacă toate viziunile corecte, dar divergente, asupra realității sunt de fapt aspecte diferite ale aceleiași lumi obiective, a cărei diversitate poate fi la rîndul ei explicată în termeni de proprietăți sau legi ale acestei lumi.

Problema relativismului este însă independentă, și deci diferită de problema existenței universalilor umane: este posibil ca relativismul să fie adevărat (decă să nu existe o lume unică) și totuși să existe universalii umane (caracteristici specific umane universale), sau ca relativismul să

fie fals (să existe o lume unică) și totodată să nu existe universalii umane. De aceea, Gellner le va discuta în continuare separat.

Relativismul pune problema dacă există o singură lume; înainte de a discuta problema propriu-zisă, trebuie deci să vedem ce trăsături generale are această lume. Este o lume publică și simetrică, în sensul că nu conține locuri, momente, indivizi sau grupuri privilegiate; este caracterizată de o ordonare a comportamentului (cauzele similare vor avea efecte similare), ceea ce face posibile generalizarea și construirea de teorii; mai mult decăt atât, aceste regularități formează un sistem. În favoarea unei astfel de concepții despre lume, autorul aduce două argumente: argumentul epistemologic și argumentul sociologic. Primul dintre acestea pleacă de la tradiția epistemologică solidară cu știința modernă: metodele acesteia presupun regularitatea naturii, caracterul sistematic al lumii. Concepția despre lume, despre existența căreia se întreabă relativistul, este presupusă de această concepție despre cunoaștere, căci conform acesteia din urmă, nu putem obține cunoaștere autentică decă dacă presupunem atomizarea informației și o ordine sistematică a explicării. Cel de-al doilea argument se bazează pe ideea că în ciuda diversității de comunități și culturi din care provin, oamenii comunică fără probleme, sănătatea și locuitorii ai aceleiași lumi și privesc drept dezirabilă aceeași formă de cunoaștere și tehnologie; iar tehnologia este bazată pe o știință care, la rîndul ei, presupune atomizarea informației și ordinea sistematică a construcției teoretice. Consecința directă a acestor argumente este ideea că, pentru a demonstra unicitatea lumii, nu trebuie să presupunem unicitatea omului, căci modul de gîndire care a generat această

concepție despre lume nu este universal, nu caracterizează *toți* oamenii, ci doar *unii* oameni și un anumit mod de gîndire.

Problema unicitatii umane, adevară legată în mod tacit de problema universalilor umane, este discutată la două nivele: la nivelul similarităților de suprafață și la nivelul identităților de adâncime, care funcționează ca principii explicative. Problema discutată aici nu este că ceea ce este esențial uman este prezent în noi, identic pentru toți oamenii, ci și că nu există decăt la oameni.

Cel de-al patrulea eseu, "The Scientific Status of The Social Sciences" (*und leider auch Sociologie*), discută faimoasa problemă a caracterului științific al științelor umane: Sunt științele umane autentice științifice? Pentru a o discuta, autorul desface această problemă în două părți: Ce sunt științele sociale? Ce înseamnă a fi (autentic) științific? Aceste două întrebări sunt diferențiale: ce-a dintîi cere un răspuns descriptiv (științele sociale sunt cele astfel numite și practicate sub acest nume în societățile contemporane), pe cînd răspunsul la cea de-a doua întrebare este unul normativ (ceea ce vrem să aflăm nu este ce este de obicei *numit* "știință", ci ceea ce este *într-adevăr* știință). Apare aici problema felului în care înțelegem sensul unui cuvînt, a ceea ce înseamnă de fapt că știm sensul unui anume cuvînt. După pozitivistii logici, ne spune autorul, conceptele noastre sunt convenționale, adică depind de vorbitori, de consensul dintre ei, căci nu există norme, sau Idei platonice exterioare, care să-i oblige să folosească un anume cuvînt într-un fel sau altul; a folosi corect cuvîntul înseamnă a respecta aceste reguli bazate pe consens. Pe de altă parte, discuțiile din jurul problemei delimitării științei par a presupune că delimitările conceptuale sunt

delimitări în chiar *natura* lucrurilor, și de aceea depind de descoperirea unui adevărădat și de respectarea regulii care decurge din această descoperire, și nu de respectarea unei reguli convenționale, care decurge din simplul consens al vorbitořilor. În acest sens conceptele sunt normative: lucrurile însă se obligă să le folosim într-un anume fel. Gellner argumentează că ideea noastră de știință este un astfel de concept normativ. Există situații în care o anumită comunitate lingvistică este obligată să definească un concept T ca fiind un mănușchi de atribute a, b, c, etc., și în care pentru respectiva comunitate este foarte important dacă o anumită practică, obiect sau orice altceva, cade sub conceptul T. De aici decurge aspectul normativ al respectivului concept (vor primi numele T lucrurile care au atributele a, b, c, etc. și numai ele). Ideea de știință din *societatea noastră* este un astfel de concept normativ: noi nu putem decide care sunt notele conceptualui de "știință"; ele ne sunt impuse de circumstanțele obiective ale condiției noastre. Nu același lucru poate fi spus despre ideea de știință din orice societate; de aceea, pentru a afla sensul conceptualui de "știință" trebuie să identificăm condițiile sociale care au dus la cristalizarea lui în forma pe care o cunoaștem noi astăzi.

Există cel puțin două feluri în care putem aborda problema definirii "științei": cel filozofic și cel sociologic. Acesta din urmă, crede Gellner, reprezintă impregnarea cu elemente sociologice a unei concepții individualiste asupra științei, caracteristice modalității filozofice de definire a științei. Autorul vorbește despre trei modalități de a realiza această impregnare sociologică: 1) societatea reprezentă o condiție esențială pentru știință, indiferent de tipul de societate (reprezentativ este Durkheim); 2) știința are nevoie

de un anume tip de societate (Popper și Kuhn, în ciuda diferenței dintre ei), și 3) Gellner crede că ceea ce caracterizează știința este reprezentat de *consecințele* științei asupra societății în care apare.

Deși știința este caracterizată prin consens, filozofia științei nu este: există o multitudine de teorii epistemologice, fiecare indicând o anume trăsătură a științei drept esențială. Dacă luăm drept criteriu al științificității existența acestor trăsături (existența ipotezelor și testarea lor sistematică, măsurare cantitativă precisă și operaționalizarea conceptelor, folosirea unor metode publice pentru observație, structuri conceptuale riguroase și sofisticate, existența paradigmelor), științele sociale vor putea fi fără îndoială considerate științe. Dar, din punctul de vedere al impactului pe care îl au asupra societății noastre, studiile sociale nu sunt științifice, în sensul că ele nu oferă teorii la fel de convingătoare ca activitățile recunoscute drept științe, nu oferă predicții, nu sunt în aceeași măsură caracterizate de consens.

Următorul eseu, "What Is Structuralism?", pune problema structuralismului în cadrele distincției dintre două modalități de a înțelege explicația și causalitatea. După prima dintre acestea, care ar putea fi numit modelul emanaționist, există anumite realități ascunse, permanente care formează esența sau structura lucrurilor, și din care izvorăsc regularitățile pe care le observăm la nivelul fenomenelor. Cealaltă concepție tratează explicațiile drept instrumente, "scurtături" care se exprimă sub forma unei legi (modelul *covering-law*). În ultimele secole, primul model a fost în declin, argumentându-se pe baze empiriste în favoarea celui de-al doilea model; acceptăm că entitățile ascunse explică lumea vizibilă, dar ele nu sunt accesibile decât prin intermediul acesta: nu este acesta un cerc

vicios? Totuși, arată autorul, există un domeniu în care modelul emanaționist funcționează: științele umane, acceptarea acestui lucru fiind o caracteristică a structuralismului I¹.

Structuralismul II se caracterizează printr-un interes special acordat grupurilor și organizărilor, structurilor din care decurg anumite constrângeri asupra indivizilor, care să asigure că ei se comportă într-un fel care susține structura. Aceasta din urmă este considerată interesantă pentru studiu, și este distinsă de cultură, de sistemul de semne specific unei comunități care este considerată accidentală, trivială, superficială, o simplă manifestare a structurii.

Din contră, structuralismul I aduce în zona centrală de interes cultura, sistemul de semne pentru care caută o explicație în termeni emanaționisti. Acest tip de explicație funcționează, crede Gellner, doar pentru că sistemele de semne există în condiții speciale: costul lor este aproape zero, ele nu sunt supuse condițiilor de limitare a resurselor (*scarcity*); tocmai pe această bază folosirea lor este deja prezisă, și numai de aceea putem prezice felul în care va arăta mecanismul generativ care le produce. Dar există numeroase domenii în care o trăsătură importantă, sau chiar definitorie, este limitarea resurselor (de exemplu economia, politica) și unde, deci, nu se poate aplica modelul emanaționist și viziunea caracteristică structuralismului I. De aceea, Gellner recomandă grijă în aplicarea ideilor structuralismului I în alte domenii decât cele în care a dat inițial roade.

Următorul eseu, "No *haute cuisine* in Africa", analizează modul în care structuralismul² tratează subiectul mîncării, al felului de a mîncă, de a găti. Critica lui Gellner se îndreptă împotriva perspectivei structuraliste care tratează mîncă-

carea ca un limbaj, ca un cod. Există diferențe semnificative, crede Gellner, între caracteristicile limbajului și o activitate precum aceea de a mîncă. În primul rînd, limbajul nu este caracterizat de condiții de limitare a resurselor. Mai mult, transmiterea unui mesaj prin intermediul limbajului presupune că există posibilitatea ca toate mesajele posibile să se actualizeze, ceea ce nu este cazul în alte domenii tratate în mod greșit de strălășiți drept coduri; iar această trăsătură este cea care permite "inferarea" mecanismului generativ de adîncime.

Analiza autorului se concentrează, în cea mai mare parte, asupra unei lucrări a lui Jack Goody, care întreprinde și un studiu de caz asupra gastronomiei în anumite societăți africane. Problema care apare este de a explica de ce stratificarea socială din unele societăți africane nu se manifestă la nivelul gastronomiei, adică nu dă naștere unei *haute cuisine*. De ce altceva mai este nevoie pentru a da naștere acestui tip de stratificare? Răspunsul este că societățile caracterizate de o diferențiere socială la nivel gastronomic sunt caracterizate de existența scrisului, care face posibilă apariția rețetei scrise. Pentru stratificarea felului de a mîncă este nevoie de codificarea gastronomiei, care apare o dată cu codificarea sistemelor legale și morale, adică cu trecrea acesteia dincolo de sfera domestică printr-o diviziune a muncii bazată pe un cod. De aici decurge că gastronomia nu este un cod, că pentru a o înțelege trebuie mai degrabă să facem apel la anumite condiții sociale pe care ea le presupune, decât la mesajele pe care ea le transmite.

Ultimul eseu ce formează cartea este o critică a concepției lui Wittgenstein, care pornește de la cartea lui Saul A. Kripke despre acesta, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cartea în

discuție nu își propune să discute întreaga concepție a lui Wittgenstein, ci identifică o singură temă care, după părerea lui Kripke, este centrală gîndirii lui Wittgenstein, arătînd care este problema pusă de Wittgenstein și soluția pe care el o propune la această problemă.

Problema izvorăște din generalitatea limbajului, din faptul că limbajul folosește termeni abstracți. Cum de putem folosi termenii abstracți ai limbajului pentru a ne referi la realitate? Cum de știm că un obiect particular cade sau nu cade sub un anume concept, este sau nu este om, de exemplu? Problema pleacă de la observația că oricît de multe date am avea, ele sînt în mod necesar finite. Să ne imaginăm un om pe care îl auzim murmurînd "2,4,6,8,10,12," etc; oricît de mult l-am asculta, nu am avea nimic mai mult decît o serie *fînită* care ar putea fi în acord cu mai multe reguli: ea ar putea fi în aceeași măsură în acord cu regula pe care noi o numim "a număra din doi în doi", ca și cu regula "a număra din doi în doi pînă la numărul x , după care a repeta numărul 7". De unde știm atunci care este regula pe care o urmează cel ce numără? Exemplul este menit să ne convingă că, de fapt, nu avem decît exemple, iar nu explicații, concepte. Altfel spus, nu putem niciodată identifica cu adevărat un concept, nu putem fixa felul în care un termen abstract se va aplica în viitor. De fiecare dată această aplicare este mai degrabă un pas în necunoscut. Iar acest pas nu-l vom putea explica apelînd la

uneltele filosofice tradiționale. Așa cum prezintă Kripke lucrurile, Wittgenstein oferă ca soluție la această problemă conceptul de "joc de limbaj": jocurile de limbaj, deci consensul vorbitorilor dintr-o comunitate, explică felul în care aplicăm concepțele abstracte noilor cazuri. De fapt, acest consens este ceea ce *constituie* concepțele noastre, regula care face ca aplicările anterioare "să fie de acord" cu cele viitoare. Așa cum, pentru Hume, alăturarea constantă a două obiecte (focul și căldura, de exemplu) este ceea ce *constituie* cauzalitatea, nu ceea ce este *explicat* prin cauzalitate, tot astfel, pentru Wittgenstein, consensul nu este *explicat* prin concepte, ci *constituie* concepțele și deci forța lor normativă.

În linii mari, critica lui Gellner este că această soluție dizolvă forța normativă a concepțelor, că le transformă într-o chestiune de simplu consens social, ceea ce face pur și simplu neinteligibile evenimente majore din istorie (Reforma, Revoluția Științifică, Iluminismul), caracterizate tocmai de faptul că a fost răsturnat consensul social și recunoscute anumite implicații ale concepțelor pînă atunci ignorante.

Desfășurată în jurul problematicii științelor sociale, de unde se deschide problema relativismului, cartea lui Ernest Gellner este, cred eu, o ocazie specială pentru publicul român de a lua contact cu un mod de gîndire original despre unele probleme centrale ale reflecției filozofice asupra fenomenului social.

NOTE

1. Gellner vorbește despre două concepții diferite, *structuralisme* și *structuralism*, pe care le voi numi "structuralism I" și "structuralism II".
2. De data aceasta este vorba numai despre ceea ce mai sus am numit structuralism I.

Note despre autori

Adrian-Paul Iliescu

absolvent al Facultății de Filozofie a Universității din București. Doctor în filozofie. Profesor la Facultatea de Filozofie din București. Bursă Humboldt. Cărți publicate: *Filozofia limbajului și limbajul filozofiei*, 1988 și *Conservatismul anglo-saxon*, 1995.

Joseph Raz

profesor de filozofia dreptului la Universitatea Oxford, Fellow al Balliol College. Autor al următoarelor volume: *Practical Reason and Norms* (Londra, Hutchinson and Co., 1975), *The Authority of Law* (Oxford University Press, Oxford, 1979), *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, Oxford, 1986), *Ethics in the Public Domain* (Oxford University Press, Oxford, 1993).

Mihaela Czobor

absolventă a Facultății de Filozofie București. Master în Filozofie și Teorie Socială, Oxford. Lector la Facultatea de Științe Politice și Administrative (F.S.P.A.) din Universitatea București. Redactor la revista *Polis*.

Mihail-Radu Solcan

absolvent al Facultății Filozofie din Universitatea București. Lector la Facultatea de Filozofie. Editor al lucrării *Limitele puterii*. A tradus Samuel Huntington, *Viața politică americană*.

Alexandru Zub

absolvent al Facultății de Istorie Iași în 1957; doctorat în istorie în 1973. În prezent, cercetător gradul I și Directorul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol" din Iași și membru corespondent al Academiei Române.

Dragoș Aligică

asistent la Academia de Studii Economice din București. Doctorand în sociologie la Universitatea din București și în filozofie politică la Bowling Green University, Ohio, SUA. Domenii de interes: istoria economiei, filozofia socială și politică, analiza sociologică și economică a instituțiilor.

Cristian Preda

născut în 1966, doctorand în filozofie politică la EHESS, Paris. Asistent la Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea din București, și redactor la revista *Polis*. A tradus Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței*, Babel, București, 1995.

Aurelian Crăiuțu

doctorand în științe politice la Universitatea Princeton, SUA. A tradus în română *Meditațiile carteziene* ale lui Edmund Husserl (Humanitas, 1994) și a editat împreună cu Sorin Antohi un volum de eseuri, *Dialog și libertate: Eseuri în onoarea lui Mihai Sora* (Nemira, 1997). Aurelian Crăiuțu este un colaborator regulat al revistelor 22, *Sfera Politicii* și *Polis*.

Camil Ungureanu

Student în anul al III-lea al Facultății de Filozofie din Universitatea București și student în anul al II-lea al Facultății de Științe Politice și Administrative din Universitatea București.

Radu Carp

preparator la Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea din București.

Iulia Motoc

doctor în drept (Universitatea Aix-Marseille), asistent la Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea din București, și redactor la revista *Polis*.

**Emanuel-
Mihail Socaciu**

absolvent al Facultății de Filozofie din Universitatea București, 1997, student la Facultatea de Științe Politice și Administrative din Universitatea București.

Mara Marin

absolventă a Facultății de Filozofie din Universitatea București. Master în Filozofie secția Filozofie Teoretică. Asistent la Facultatea de Științe Politice și Administrative din Universitatea București.

Tiparul executat la:

Mini Print IMAS S.A.
Calea Plevnei 136, sect 6, București
Tel./fax.: 6384035, 6384136, 6386190

SOCIAL AND POLITICAL SCIENCE: EPISTEMOLOGICAL APPROACHES

ADRIAN ILIESCU

JOSEPH RAZ

MIHAELA CZOBOR

DRAGOŞ ALIGICĂ

ALEXANDRU ZUB

MIHAIL-RADU

SOLCAN

The Significance of Epistemological Experience for Political Theory

Liberalism, Scepticism and Democracy

Constructive Rationality: A Shift in Political Theory?

Patterns of Human Agency in Social Sciences

Questioning History

Some Thoughts About Applied Social Epistemology

POLITICAL PHILOSOPHY

CRISTIAN PREDA

AURELIAN CRĂIUTU

CAMIL UNGUREANU

The City of Descartes

Tocqueville and the Political Thought of French Doctrinaires

Wittgenstein's Late Philosophy and Conservatism

ON DEBATE: SEVERAL ISSUES IN ROMANIAN POLITICS

RADU CARP

CRISTIAN PREDA

IULIA MOTOC

A Definition of the Political Science

Five Questions About Political Science in Romania

Political Science and Politics: Wertfreiheit and Genealogy

BOOK REVIEW

ROBERT NOZICK

JURGEN HABERMAS

JOHN RAWLS

ERNEST GELLNER

Anarchy, State and Utopia

Débat sur la justice politique

Relativism and The Social Sciences

NOTES ON CONTRIBUTORS

IMAS